

THE.WHAT?

ذوات

المجتمع المدني بين الإسلام والحداثة

مجلة ثقافية شهرية

العدد ٢٢- ٢٠١٦



مجلة ثقافية إلكترونية شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ٢٢ - ٢٠١٦

المراسلات:

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،

قرب مسجد بدر

الرباط، المغرب

ص.ب: ١٠٥٦٩

تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤

فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧

رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:

mag@thewhatnews.net

سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:

mag2@thewhatnews.net

www.mominoun.com



كلمة
هذا العدد

يُعـرَّف المجتمـع المـدني بأنّـه كلّ الفعاليـات والأنشـطة الاجتماعيـة، وخاصـة منهـا التطوعيـة، الـتي تقـوم بهـا جماعـة مـن الأفـراد تهـدف إلى تحقيـق مصالـح وأهـداف وغايـات مشـتركة. وتشـمل هـذه الفعاليـات المتنوعـة، حسـب تعريـف «المعهـد الديمقراطـي الوطـني للشـؤون الدوليـة»، الـتي ينخـرط فيهـا المجتمـع المـدني تقديـم الخدمـات والمنافـع، أو دعـم التعليـم والتربيـة، أو التأثـير عـلى السياسـات العامـة في البـلاد.

ويُعـد المجتمـع المـدني مـن المفاهيـم المتداولـة بشـكل واسـع في الخطـاب الثقـافي والسـياسي الغـربي والعـربي، يسـتعمل كمفهـوم وصفـي لتقييـم التـوازن بين سـلطة الدولة مـن جهـة، والهيئـات والتجمعـات الخاصـة مـن جهـة أخـرى؛ وهـو مفهـوم عـرف تطـوراً خاصـاً، واكتسـب دلالات جديـدة مـا زالـت تثـير الكثـير مـن الأسـئلة، خاصـة مـا ارتبـط منـه بالإسـلام والحداثـة. فالمجتمـع المـدني مـن المنظـور الإسـلامي، هـو الـذي يتكـون ويصـاغ مـن نظـرة الإسـلام إلى الحيـاة المدنيـة بـكل أبعادهـا: التاريخيـة، والجغرافيـة، والعمرانيـة، والسياسـية، والاقتصاديـة، والاجتماعيـة، والثقافيـة، غـير أن هـذا المفهـوم شـابه الكثـير مـن التشـوه في الفهـم والإدراك، كمـا أن الدراسـات الـتي تناولتـه، بـرأي العديـد مـن الباحثـين المهتمـين بهـذا الموضـوع، «لـم تكـن علميـة وموضوعيـة، بـل كانـت جـدّ متحيزة، عملـت عـلى إثبـات أنّ المسـلمين لـم يسـاهموا في بنـاء المـدن، ولـم يعرفـوا الحيـاة العصريـة عمومـا»، أو حاولـت إلبـاس الإسـلام بـكل قيـم عـصر الأنـوار، العـصر الـذي ولـد فيـه مفهـوم المجتمـع المـدني، هـذا مـع العلـم أن الإسـلام، كمـا يـرى المتخصصـون، لا إشـكال لديـه حـول مفهـوم المجتمـع المـدني، و«لكـن الإشـكال يكـون حـول الضوابـط والقيـم والمبـادئ الـتي تحكـم المجتمـع المـدني، فـإذا كانـت هـذه الضوابـط والقيـم والمبـادئ منبثقـة مـن الـشرع الحنيـف ولا تتعـارض معـه، فـإن هـذا أمر حسـن ومطلـوب، وإذا كانـت غـير منضبطـة بالـشرع أو أخـذت مـن المبـادئ المعارضـة للـشرع كالشـيوعية والعلمانيـة والرأسـمالية ونحوهـا مـن المبـادئ الـتي تعـارض الـشرع، فـإن الإسـلام لا يقبـل بالمجتمـع المـدني الـذي يقـوم عـلى هـذا الأسـاس».

ولتسـليط الضـوء عـلى هـذا الموضوع، والكشـف عن العديد من ملابسـاته وإشـكالاته، خصصـت مجلـة «ذوات» الثقافيـة الإلكترونيـة الشـهرية، الصـادرة عـن «مؤسسـة مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، ملـف عددهـا الثـاني والعشريـن لموضـوع «المجتمـع المـدني بـين الإسـلام والحداثـة»، أعـده الباحـث المغـربي عزيـز العربـاوي، وسـاهم فيـه بمقـال بعنـوان «المجتمـع المـدني وقضيـة العلاقـة بـين الدولـة والمجتمـع».

ويضـم الملـف مقـالا للكاتـب والباحـث المـصري محمـد عبـد الباسـط عيـد بعنـوان «المجتمـع المـدني العـربي: الجـذور... الإخفاقـات... الآمـال»، ومقـالا للباحـث والكاتـب التونـسي زهـير الخويلـدي بعنـوان «المجتمـع المـدني بـين الخـروج عـن الجمعانيـة والمرافعـة عـلى الفردانيـة»، ومقـالا للباحـث والأكاديمـي المغـربي مصطفـى الغـرافي بعنـوان «الحداثـة والـتراث: قـراءة في مـشروع عبـد الله العـروي»، ثـم مقـال للكاتـب

والباحث الليبي حسن المغربي بعنوان «الإسلام والمجتمع المدني... رؤية عامة». أما حوار الملف، فهو مع الباحث والأكاديمي المغربي في مجال الدراسات الاجتماعية إدريس جنداري الذي يرى أنه من الصعب الحديث اليوم عن تصور متكامل وسوي لمفهوم المجتمع المدني في العالم العربي، وأن الحديث عن تصور إسلامي للمجتمع المدني لا يمكن استبعاده، بمعنى أنّ هذا التصور لا يعني أنه يناقض التصور الحداثي السائد حول مفهوم المجتمع المدني، لأن التجربة السياسية والاجتماعية الإسلامية، هي تجربة مدنية، انطلاقاً ممّا يؤكده أول دستور وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم (ميثاق المدينة)، من دون تمييز ديني أو عرقي.

ويتضمن باب «رأي ذوات» مقالاً للكاتب والباحث الأردني يوسف ربابعة بعنوان «النص الديني: من قيد التفسير إلى فضاء التأويل»، ومقالا ثانيا للكاتب والشاعر المغربي محمد بنميلود بعنوان «مثقفون أكاديميّون بجلابيب الفقهاء»، والثالث للكاتب والناقد العراقي رسول محمد رسول بعنوان «الحقيقة المفتوحة بين الوجود والعقل»؛ ويشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للكاتب والناقد المغربي حسن المودن تحت عنوان «المحكيُّ النفسيُّ في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال»»، والثاني للباحث المصري سامي عبد العال حول «الطُّوفان والفن في لوحات الفنان الليبي أبو شويشه».

ويقدم باب «حوار ذوات» لقاء مع الناشر العربي/ الجزائري لزهر نحال، صاحب «دار عدن للنشر»، أجراه الكاتب والمترجم المغربي المقيم بباريس، محمد المزديوي. و«دار عدن للنشر» هي إحدى أهم دور النشر العربية بباريس، تعمل بتفان وحب كبيرين للأدب والكتاب عموماً، أصدرت ما يزيد عن ٧٠ كتاباً، من بينها سير ذاتية / بيوغرافيات مهمة عن كبار الشعراء والأدباء الغربيين وغيرهم، ويقترح «بورتريه ذوات» لهذا العدد صورة للمسرحي والزجال المغربي الراحل أحمد الطيب لعلج، أبدع في رسمها الشاعر والناقد المغربي عبد السلام المساوي تحت عنوان «أحمد الطيب العلج... فنّان الشعب».

وفي باب «سؤال ذوات»، يسائل الإعلامي المغربي المهدي حميش مجموعة من الباحثين الشباب العرب حول موضوع «ثقافة الكراهية، أسبابها وسبل علاجها»، فيما يتناول الباحث التربوي والشاعر المغربي أحمد العمراوي العادة السادسة، المخصصة للتكاثف والتآزر أو التعاضد، في مقاله عن «التربية وتغيير مسار الشخص»، وذلك في باب «تربية وتعليم».

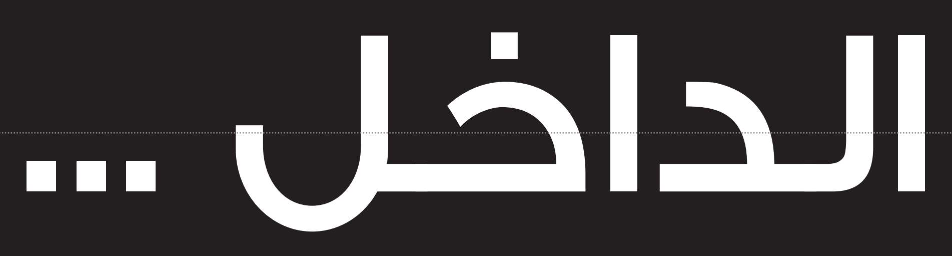
ويقدم الباحث المغربي مصطفى العارف قراءة في كتاب «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر» للكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز، وذلك في باب «كتب»، والذي يتضمن أيضاً تقديماً لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، إضافة إلى لغة الأرقام التي تكشف عن ارتفاع أرباح «فيسبوك» إلى ١,٥٦ مليار دولار.

دامت لكم متعة القراءة ...

سعيدة شريف


مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
THE.WHAT?
ذوات
المجتمع
المدني
بين
الإسلام والحداثة
مجلة ثقافية شهرية
العدد ٢٢- ٢٠١٦


في


الداخل ...




حوار ذوات:


بورتريه ذوات:

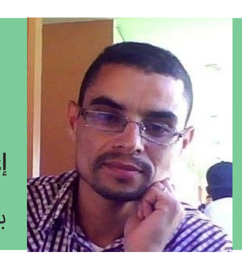

تربية وتعليم:

ملف العدد:

المجتمع الم
بين
الإسلام والح


دني
داثة

المجتمع المدني وقضية العلاقة بين الدولة والمجتمع



إعداد: عزيز العرباوي

باحث مغربي

يُعرَّف المجتمع المدني بأنّه كلّ الفعاليات والأنشطة الاجتماعية، وخاصة منها التطوعية، التي تقوم بها جماعة من الأفراد تهدف إلى تحقيق مصالح وأهداف وغايات مشتركة. وتشمل هذه الفعاليات المتنوعة التي ينخرط فيها المجتمع المدني تقديم الخدمات والمنافع، أو دعم التعليم والتربية، أو التأثير على السياسات العامة في البلاد. وتكون هذه الأنشطة في إطار العمل السياسي الرسمي لنشر الأفكار حول هذا العمل السياسي، والتأثير في الفاعلين فيه.

ويحتوي المجتمع المدني «مجموعة واسعة النطاق من المنظمات غير الحكومية والمنظمات غير الربحية التي لها وجود في الحياة العامة، وتنهض بعبء التعبير عن اهتمامات وقيم أعضائها أو الآخرين، استناداً إلى اعتبارات أخلاقية أو ثقافية أو سياسية أو علمية أو دينية أو خيرية»[1]. فالمعنى المشاع للمجتمع المدني هو «المجتمع السياسي» الذي يحكمه القانون تحت سلطة الدولة. لكنّ المعنى الأكثر انتشاراً هو تمييز المجتمع المدني عن الدولة، بوصفه مجالاً لعمل الجمعيات الخيرية والتطوعية والاتحادات، مثل النوادي الرياضية، وجمعيات رجال الأعمال، وجماعات الرفق بالحيوان، وجمعيات حقوق الإنسان، واتحادات العمال...، أي أنّ المجتمع المدني يتكون ممّا أطلق عليه إدموند بيرك الأسرة الكبيرة[2].

ويرى الباحث المغربي حسام هاب أنّ المجتمع المدني هو من المفاهيم المتداولة بشكل واسع في

١- مفهوم المجتمع المدني، بتاريخ: ٢٦ يوليو ٢٠١٥، الموسوعة الحرة، ويكيبيديا: http:// ar.wikipedia.org

٢- المرجع نفسه، الموسوعة الحرة، ويكيبيديا، http://ar.wikipedia.org، وأيضاً: إبراهيم غانم بيومي، الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٣، ص. ٨٠٢

الخطاب الثقافي الغربي والعربي، ومن هنا تكمن ضرورة العمل على المستوى المفاهيمي لتأصيل المفهوم، عبر إعادة صياغته وتحديد مدلولاته النظرية والعملية، ممّا يتطلب رصد مكوناته المعرفية والعودة إلى الفضاء الزماني والمكاني الذي شهد ولادته لرسم الملامح العامة للتطورات والتمايزات التي طرأت عليه في سياق صعود أوروبا الصناعية الرأسمالية باقتصادها وفلسفاتها وحراكها الاجتماعي الإصلاحي المتدرج والثوري التغييري، أي في مجمل العوامل والأحداث التي ساهمت في تكريس قطيعة متعددة الوجوه مع عالم العصور الوسطى. ويرجع الكثير من المفكرين طرح مفهوم المجتمع المدني إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي مع بداية الصراع من أجل نشأة وتطور الدولة القومية الحديثة، والذي كان مزامناً لأولى بوادر صعود البورجوازية وتكسر العلاقات ما فوق الاقتصادية التي سادت خلال القرون الوسطى[٣].

ويستعمل المجتمع المدني كمفهوم وصفي لتقييم التوازن بين سلطة الدولة من جهة، والهيئات والتجمعات الخاصة من جهة أخرى؛ فالشمولية مثلاً تقوم على إلغاء المجتمع المدني، ومن ثمَّ يوصف نموُّ المجتمعات والأندية الخاصة وجماعات الضغط والنقابات العمالية المستقلة في المجتمعات الشيوعية السابقة بعد انهيار الحكم الشيوعي، كميزة خاصة لعودة المجتمع المدني إلى الحياة. ولقد عرف المجتمع المدني تطوراً خاصاً، ومن هنا ندرك معرفة تاريخية المجتمع المدني وتحديد مرتكزاته المعرفية والإيديولوجية، وعلاقته بالمفاهيم الأخرى، هي المقدمة الضرورية لمعاينة وفهم أسباب شيوع وانتشار هذا المفهوم في الخطاب الثقافي والسياسي الغربي والعربي أيضاً والدلالات الجديدة التي يكتسبها، والتي لا تنفصل عن الإشكاليات التي تثيرها هجرة المفاهيم وانتقالها من فضاء ثقافي وحضاري إلى آخر.[٤]

أمّا من المنظور الإسلامي، فإنّ المجتمع المدني هو الذي يتكون ويصاغ من نظرة الإسلام إلى الحياة المدنية بكل أبعادها، التاريخية، والجغرافية، والعمرانية، والسياسية، والاقتصادية. وكذلك نظرته إلى الأبعاد الاجتماعية، والفردية، والتي تشمل أيضاً العادات، والانحراف، والتقاليد، وقواعد السلوك، وآداب المعاشرة، وطريقة التعامل مع أفراد المجتمع، وأسلوب المعيشة، والتنمية البشرية. فمفهوم المجتمع المدني الإسلامي قد تعرض للكثير من التشويه في الفهم والإدراك، بحيث إنّ الدراسات التي تناولته «لم تكنْ علمية وموضوعية، بل كانت جدّ متحيزة، تعمل على إثبات أنّ المسلمين لم يساهموا في بناء المدن، ولم يعرفوا الحياة العصرية عموماً، فهم ـ ضمن هذا الفهم- مجرد قبائل رُحَّل تعودوا على الانتقال وعدم الاستقرار، وأنّ المدن التي شيدت في العصور الإسلامية كانت مدناً حربية بالدرجة الأولى، وكانت امتداداً للمدن البيزنطية والرومانية، وأنّ المجتمع المدني الإسلامي كان بعيداً عن العقلانية، وبعيداً عن العلم والمعرفة»[٥].

ومن مظاهر دعم حياة المجتمع المدني في الدين الإسلامي، التركيز على الهجرة من أطراف البادية إلى المدينة والاستقرار فيها، ممّا أتاح للمسلمين التمدن والاستقرار في ظلِّ عقيدة جديدة، فهو ليس عملية توطُّن تقليدية، بل توطّن على أسس مدنية حديثة في ظل توجيهات الإسلام وقادته، ولعل الهجرة النبوية وهجرة المسلمين من بعده إلى المدينة المنورة خير مثال على ذلك.

فالمجتمع المدني يقوم أساساً على «قيم العدالة والتسامح والمساواة، ومبدأ تكافؤ الفرص، وفي ظل سيادة هذه القيم تسقط العصبيات والتحزبات، ويقلّ الاجتراء على حقوق الناس، سواء أكان ذلك في سياق الوظيفة، أم الخدمات العامة، أم حتى القبول الاجتماعي، ولذا فإنّ الإسلام لا يحارب المجتمع المدني إذا كانت قيمه لا تخرج عن القيم الإسلامية الأساسية من حيث العدالة والمساواة والرحمة والتعاضد والتكافل والتسامح وقبول الآخر، كما أنّ قيمة الفرد في المجتمع تتحدد بقدر ما يقدمه هذا الفرد للمجتمع»[٦]. يقول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (سورة الحجرات، الآية: ١٣).

وترتكز القيم الإسلامية، كالتكافؤ مثلاً، في المجتمع المدني على ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وعلى العهدين الدوليين، فجاءت المادة الأولى من الإعلان تقول: «يولد الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وُهِبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل

٣- حسام هاب، «مفهوم المجتمع المدني: النشأة والتطور التاريخي»، بتاريخ: ٢٠١٣/٥/٣، عن موقع: http://www.guercif٢٤-com/details.٦٧٤٨.html.

٤- المرجع نفسه.

٥- عن موقع راصد: «نظرة إسلامية للمجتمع المدني»، بتاريخ: ٢٠١٣/٤/٢١، www.rasid.com.

٦- المرجع نفسه.



يستعمل المجتمع
المدني كمفهوم
وصفي لتقييم التوازن
بين سلطة الدولة
من جهة، والهيئات
والتجمعات الخاصة من
جهة أخرى

إن مرحلة تشييد
المجتمع المدني
اليوم تعني تحقيق
الديمقراطية، وليس
مجرد إقامة المؤسسات
المدنية الحديثة اللازمة
لموازنة البرلمان



بعضهم بعضاً بروح الإخاء»[٧]، وإذا تمعنا في هذه العبارة نجدها تطابق ما جاء في القرآن الكريم: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} (سورة الحجرات، الآية: ١٠).

ومن هنا، نخلص إلى نتيجة مفادها أنّ الإسلام ليس عنده إشكال حول مفهوم المجتمع المدني، إنما الإشكال يتجلى في الضوابط والمبادئ والقيم التي تحكم المجتمع المدني، خاصة إذا كانت تخالف الشرع ولا تنضبط مع المبادئ الإسلامية والقيم الدينية المستمدة من دين الإسلام وشريعته السمحة.

ويمكن هنا استحضار ثلاثة مواقف من المنظور الإسلامي حول المجتمع المدني، وهي:[٨]

- الرفض المطلق لمفهوم المجتمع المدني، بحجة أنّ هذا المفهوم يتطابق مع العلمانية، والتي تتناقض مع الإسلام.

- القبول المطلق لمفهوم المجتمع المدني، أي الربط بين القبول بالمجتمع المدني في المجتمعات المسلمة والقبول بالنظام الليبرالي (الفردي، الرأسمالي، العلماني...) أي استبدال القيم والقواعد الإسلامية بقيم وقواعد غربية.

- الموقف النقدي من المجتمع المدني كمفهوم وتطبيق، أي أخذ وقبول ما ورد، ورفض ما يناقضها ضمن منطق التجديد والتحديث.

وضمن هذا التوجه، يرى الباحث صبري محمد خليل أنه قد ظهر في التاريخ الإسلامي مجتمع مدني طبقاً للخصائص الإسلامية التي تقبل بمجتمع مدني يتفق مع منهج المعرفة الإسلامية والفلسفة الاجتماعية السياسية الإسلامية، ويتسق مع واقع المجتمعات المسلمة...، سواء اتفق أم اختلف مع التصور الليبرالي للمجتمع المدني المستند إلى الليبرالية كفلسفة ومنهج، ومع واقع المجتمعات الغربية المعاصرة[٩]. ويرى الباحث أيضاً أنّ مفهوم المجتمع المدني يرتبط بمشكلة علاقة الدين بالدولة، حيث إنّ الإسلام دعا إلى الوحدة بين الدين والدولة لا خلط ولا تميز بينهما، لأنّ السلطة في الإسلام مقيدة بالقواعد والأصول، كما أنها علاقة تمييز لا فصل، لأنه ميّز بين النوع السابق من القواعد القانونية والتي سماها تشريعاً، وجعل حق وضعها لله تعالى وحده استناداً إلى مفهوم التوحيد، والقواعد-الفروع التي تخضع للتطور والتحول والتغير زماناً ومكاناً، والتي موقعها الفقه الإسلامي، ونجعل سلطة وضعها للجماعة استناداً إلى مفهوم الاستخلاف. وبالتالي، فإنّ مفهوم المجتمع المدني في الفكر السياسي الإسلامي يستند إلى إسناد السلطة الدينية بموجب الاستخلاف العام للجماعة، حيث لا ينفرد بها فرد أو فئة معينة[١٠].

يرى الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل أنّ الرؤية الإسلامية تمتلك «نظرة متميزة للتكوينات المؤسسية السابقة عليها، أو ما اصطلح على تسميته في التنمية السياسية وتحديث المؤسسات التقليدية، فإنها تتعامل معها من منطلق استثمار فاعليتها وإيجابياتها، دون الوقوف حيالها موقفاً حاداً يتخذ شكل المواجهة والتكسير، بل إنّ هذه الرؤية حرصت على محاولة استثمارها كوحدات مجتمعية تمارس حركتها، باعتبارها مكونات مؤسسية يمكنها القيام بأدوارها لتحقيق أقصى فاعلياتها مندمجة في نسيج الأمّة محققة مقاصدها». ويعتقد الدكتور سيف الدين أنّ تكسير هذه المؤسسات لم يكن هدفها، بل كان جوهر تركيزها هو السياق القيمي الذي تتحرك فيه وبه، فالامتناع عن تكسير القبيلة، باعتبارها أحد المحاضن الطبيعية للفرد، التي لها تأثير في فاعلياته وإيجابياته كان أحد أسس بناء مجتمع المدينة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فكان الاستثمار للقبيلة كمكون مجتمعي مؤسسي له قواعده[١١].

ويمكن الحديث ضمن عناصر منظومة المفاهيم الإسلامية عن مؤسسات الأمّة، والتي تتمايز عن مؤسسات السلطة. فارتباط هذه المؤسسات بقضايا ومجالات تمس كيان الأمّة وجماعاتها المتنوعة بين عناصر الطوعية والالتزام والواجب، ويؤكد تأسيس قواعد الإلزام، حيث يؤدي إلى ولادة مؤسسات وسيطة تؤسس «لحركة أمّة تقوم الجماعة بتوفيرها ابتداءً وحمايتها، وذلك في سياق الفكرة التي تؤكد أن يكون للمجتمع مؤسساته الحمائية القادرة على حضانة الفرد

٧- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادرين في ديسمبر ١٩٦٦

٨- صبري محمد خليل، «مفهوم المجتمع المدني بين الفلسفة الغربية والفكر الإسلامي»، عن موقع مركز التنوير المعرفي:
http://tanweer.sd/arabic/modules/smartsection/item.php?itemid=٥٣.

٩- المرجع نفسه.

١٠- المرجع نفسه.

١١- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل والحبيب الجنحاني، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، دار الفكر، دمشق، ط.١، ٢٠٠٣، ص. ١٠١



أو المواطـن، وتهيئـة البيئـة لممارسـة الحقـوق النوعيـة المرتبطة بالمهنـة أو الوظيفـة أو الـدور والحقـوق العامـة الـتي ترتبـط بالإنسـان بكونـه كذلـك»[١٢]. ويـرى الدكتـور سيف عبـد الفتـاح إسـماعيل أنّ هـذه الأمـور تلعـب دوراً في مواجهـة أي انتهـاك للحقـوق، لغايـة تأسـيس الرابطـة السياسـية مـن خـلال تلـك القـوى المجتمعيـة الموازنـة لتلـك العلاقـة وشروطهـا، حيـث إنّ الظواهـر المسـاندة والمهيئـة لهـذه الرابطـة توافـق تفاعلهـا وتداعيهـا كسـمة مـن سـمات الظاهـرة الاجتماعيـة والسياسـية لإيضـاح فكـرة مؤسسـات الأمّـة.

يـرى المفكـر العـربي عزمـي بشـارة في كتـاب «المجتمع المـدني» أنّ «مرحلـة تشـييد المجتمـع المـدني اليـوم تعـني تحقيـق الديمقراطيـة، وليـس مجـرد إقامـة المؤسسـات المدنيـة الحديثـة اللازمـة لموازنـة البرلمـان، والناجمـة عـن قصـور الديمقراطيـة والليبراليـة، وهـي غـير قائمـة أصـلاً في الوطـن العـربي...، ولكـن لا ضـير أن نطلـق عـلى الـصراع مـن أجـل الديمقراطيـة في الوطـن العـربي تسـمية المجتمـع المـدني، كتجـلٍّ تاريخـي لهـذا المفهـوم، مـع عـدم اتضـاح جـدوى ذلـك أيضـاً»[١٣].

ويحـاول المجتمـع المـدني اليـوم أن يعطـيَ جوابـاً واضحـاً حـول غيـاب الفـرد في العلاقة مع الدولـة والمجتمع في بعـض البلـدان العربيـة، وترتبـط هـذه الإجابـات بالحقـوق المدنيـة، والحقـوق السياسـية للمواطنـة، في مقابـل إهمـال الحقـوق الاجتماعيـة. فالتقـدم نحـو مفهوم متميـز للمجتمـع المـدني، يقـول المفكـر عزمـي بشـارة، يمـر عـبر انفصـال الوحـدة البسـيطة إلى عنـاصر تشـكل وحـدة مركبـة عـلى مسـتوى أعـلى، أي انفصـال الوحـدة السياسـية إلى مجتمـع ودولـة، والتلاحـم بينهمـا في وحـدة يتميـزان في داخلهـا تعـود بالتقـدم والتطـور للوحـدة المركبـة ذاتهـا[١٤].

ويـرى الدكتـور بشـارة أنّ حقـن المناقشـات الدائـرة حاليـاً في الوطـن العـربي حـول «تعـثر التحـولات الديمقراطيـة في الوطـن العـربي بمفهـوم المجتمـع المدني، عـلى الرغـم مـن أنهـا مقتـصرة عـلى ظواهـر لا علاقـة لهـا بإعـادة إنتـاج المجتمـع لذاتـه ماديـاً وروحيـاً مقابـل الدولـة، وهـي المؤسسـات الأهليـة مـن جهـة أولى، والانتفاضـات الشـعبية مـن جهـة ثانيـة، هـو دليـل عـلى

١٢- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل والحبيب الجنحايى، المجتمع المدنى وأبعاده الفكرية، ص. ٩٧

١٣- عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.٦، بيروت، ٢٠١٢، ص. ٤٦

١٤- المرجع نفسه، ص. ٥١

مخـاض التحـول مـن الدولـة السـلطوية أكـثر ممّـا هـو دلالـة عـلى التحـول إلى الديمقراطيـة...»[١٥].

ومـن أهـم الأدوار لمؤسسـات المجتمـع المـدني الحديـث في الوطـن العـربي، نجـد نـشر وترسيخ وتدعيـم مفهـوم الديمقراطيـة فكـراً وممارسـة، والمساهمة في تنمية وترشـيد ثقافـة المشـاركة الاجتماعيـة والسياسـية بـين أفـراد المجتمـع. فالمواطـن يتعلـم مـن خـلال هـذه المؤسسـات الممارسـات والفعاليـات الديمقراطيـة كالانتخـاب والدعايـة والالـتزام بقوانـين وقواعـد العمـل المجتمعـي داخلهـا، فتسـاهم في تنميـة قدراتـه العقليـة والفكريـة والعلميـة.

فهـذه الأدوار تعتـبر منطلقـاً لنمـوذج حضـاري وثقـافي جديـد يقـود إلى حضـور سـياسي واجتماعـي ومشـاركة حقيقيـة للمجتمـع المـدني بمؤسسـاته وبتنظيماتـه الشـعبية والاجتماعيـة...، ومـن هنـا يمكـن الحديـث عـن بعـض الانفصـام والتنافـر بـين المجتمـع المـدني والدولـة/ السـلطة مـن خـلال مـا يـلي:

- **اختراق الدولة للمجتمع المدني.**
- **أزمة المجتمع المدني.**
- **القبض على المجتمع المدني.**
- **الطلاق بين الدولة والمجتمع المدني.**

وفي ذلـك يـرى الباحـث رفيـق رضـا صيداوي في مقالـه «تحديـات المجتمـع المـدني» المنشـور بموقـع أفـق أنّ «البنيـة الاجتماعيـة والبنيـة الثقافيـة للمجتمعـات العربيـة هـي مـن أهـم معوقـات نشـوء المجتمـع المـدني وتطـوره، ولا سـيما أنّ التكويـن العـربي يحـلّ فيـه مفهـوم العصبـة محـل مفهـوم المجتمـع المـدني، وبالتـالي لا يمكـن للعصبة ببناهـا التقليديـة كالعشـيرة والطائفـة، أن يُبـنى عليهـا مجتمـع مـدني يقـوم عـلى المبـادرة ويتـكئ عـلى قطاعـات واسـعة مـن الفئـات الاجتماعيـة المختلفـة المترابطـة مصلحيـاً»[١٦]. فالباحـث يقـرُّ بوجـود مجتمـع مـدني عـربي،

١٥- المرجع نفسه، ص. ٣٠٢

١٦- رفيق رضا صيداوي، «تحديات المجتمع المدنى»، بتاريخ: ٢٠١٢/١٠/٢٩، عن موقع أفق، نشرة إلكترونية تصدر عن مؤسسة الفكر العربي: http://arabthought.org. ويقول الحبيب الجنحاني: «إنّ القاعدة الاقتصادية في المجتمع العربي هشة أمام السلطة منذ العصر الوسيط حتى اليوم، وهي نقطة الضعف القاتلة فيما يمكن أن ينعت اليوم، وفي عصر العولمة، والليبرالية الجديدة بـ(البورجوازية) في الأقطار العربية. كان من المنتظر أن تقوم القاطرة بتعاون مع النخبة المثقفة في الذود عن قيم المجتمع المدني، واستقلاليته عن تعسف السلطة، في البلدان العربية، مدركة أنه لا تقدم ولا تحديث بدون مجتمع مدني قوي يلجم السلطة حين تزيغ وتتحرف، ولكننا نجدها حتى في هذا المجال البعيد عن السياسة المباشرة تابعة للسلطة، ومتبنية مفهومها للمجتمع المدني، وهو مفهوم شعاراتي بالدرجة الأولى، فتتحدث عنه حين تتحدث السلطة، وتسكت حين تسكت. ومن هنا فإننا سننعت المفهوم بنعت خاص في العالم العربي يميزه عن المفهوم في بيئته الأصلية» (الدكتور الحبيب الجنحاني والدكتور سيف الدين عبد الفتاح

دخل مفهوم المجتمع المدني حديثاً إلى المنطقة العربية وعالم المسلمين، وبرز باعتباره حلاً لحال الأزمة التي تشهدها كثير من هذه المجتمعات



بحيث تعمل البيئة التشريعية والسياسية والاجتماعية في التأثير على فعالية جمعياته ومؤسساته، سلباً أو إيجاباً، ممّا يؤدي إلى اختلاف مظاهر المجتمعات المدنية العربية وعمقها بين بلد عربي وآخر.

لقد انتشرت ظاهرة المجتمع المدني في العديد من البلدان العربية، سواء تمثل ذلك بالتأليف أم الاهتمام، أم المؤسسات الممثلة له أو الممارسات المرتبطة به، مع عودة ظهور مفهوم المجتمع المدني في المناطق المختلفة من العالم في العقود الأخيرة على تفاوت واضح في ذلك بين منطقة وأخرى من حيث وجود الظاهرة أو حجمها عملياً ودرجة نموها فضلاً عن مدى شمولها، وقد استجدَّ في ذلك أشكال وآليات جديدة، ودعمت وطورت آليات قديمة وازدادت أعداد الروابط والمؤسسات المدنية أو ما يدخل في حكمها، وارتبطت بقضايا مختلفة مثل قضايا حقوق الإنسان، والمرأة، والتنمية البشرية، والحرية...، فكثرت أشكال التنسيق والتفاهم والتعاون بين مختلف التنظيمات المجتمعية، وتعددت الجمعيات على الصعيد المحلي والوطني.

إنّ ظاهرة المجتمع المدني وقضية العلاقة بين الدولة والمجتمع، لا يمكن أن تُرى إلا في سياق تصور قضية السلطة الحاكمة، وتهميش السلطة وعملقتها، فمفهوم المجتمع المدني والأهلي ضمن مكنوناته المختلفة يتغيا انتشار السلطة بما يعني تهميش السلطة كمحور للعمليات السياسية والاجتماعية، وبذلك فالمفهوم يهدف إلى تحريك وتفعيل الفاعليات المجتمعية في مواجهة عملقة السلطة والظاهرة التسلطية والاستبدادية والهمجية[١٧]. فمفهوم المجتمع المدني، حسب الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، والذي دخل حديثاً إلى المنطقة العربية وعالم المسلمين، برز باعتباره حلاً لحال الأزمة التي تشهدها كثير من هذه المجتمعات، حيث ارتبط المجتمع المدني بكثير من القضايا والمظاهر والمصطلحات التي تأزمت وتراكمت على مستوى الممارسة العملية وآلياتها وتأثيرها في ظلّ المفهوم وعناصره الأساسية ومرجعياته الفكرية والعلمية والثقافية.

إسماعيل، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، ص. ٢٢).

١٧- المرجع السابق، ص. ١٧٦


صدر حديثا


محمد يوسف إدريس
الغفران
في الأديان الكتابية
المركز الثقافي العربي
مؤمنون بلا حدود

نحاول في هذه المقالة أنْ نبحث في الأسئلة الآتية: ما «المجتمع المدنيّ»؟ وكيف يمكنه أن يسهم في تطوير الحياة الاجتماعية العربية نحو قيم معينة وغايات محددة؟ وما تاريخ «المجتمع المدني العربي»؟ وكيف يمكن للمجتمع المدنيّ أن ينبثق من داخل المنظومة القيميّة لهذه الثقافة لينجز أهدافه بشكل أدقّ وأشمل وأسرع؟

تتعدد تعريفات «المجتمع المدنيّ»، وتختلف باختلاف المراجع الفكرية والأيديولوجية المعتمدة، ولعلّ التعريف الذي قدمته الندوة التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٢، هو الأكثر موضوعية وشمولاً في هذا الصدد؛ فـ«المجتمع المدنيّ» هو: «المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة، لتحقيق أغراض متعددة، منها أغراض سياسية، كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني والقومي، ومثال ذلك الأحزاب السياسية، ومنها أغراض نقابية كالدفاع عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما في اتحادات الكتاب والمثقفين والجمعيات الثقافية التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي»[١].

١- متروك الفالح: المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية، دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٢، ص ٢٦

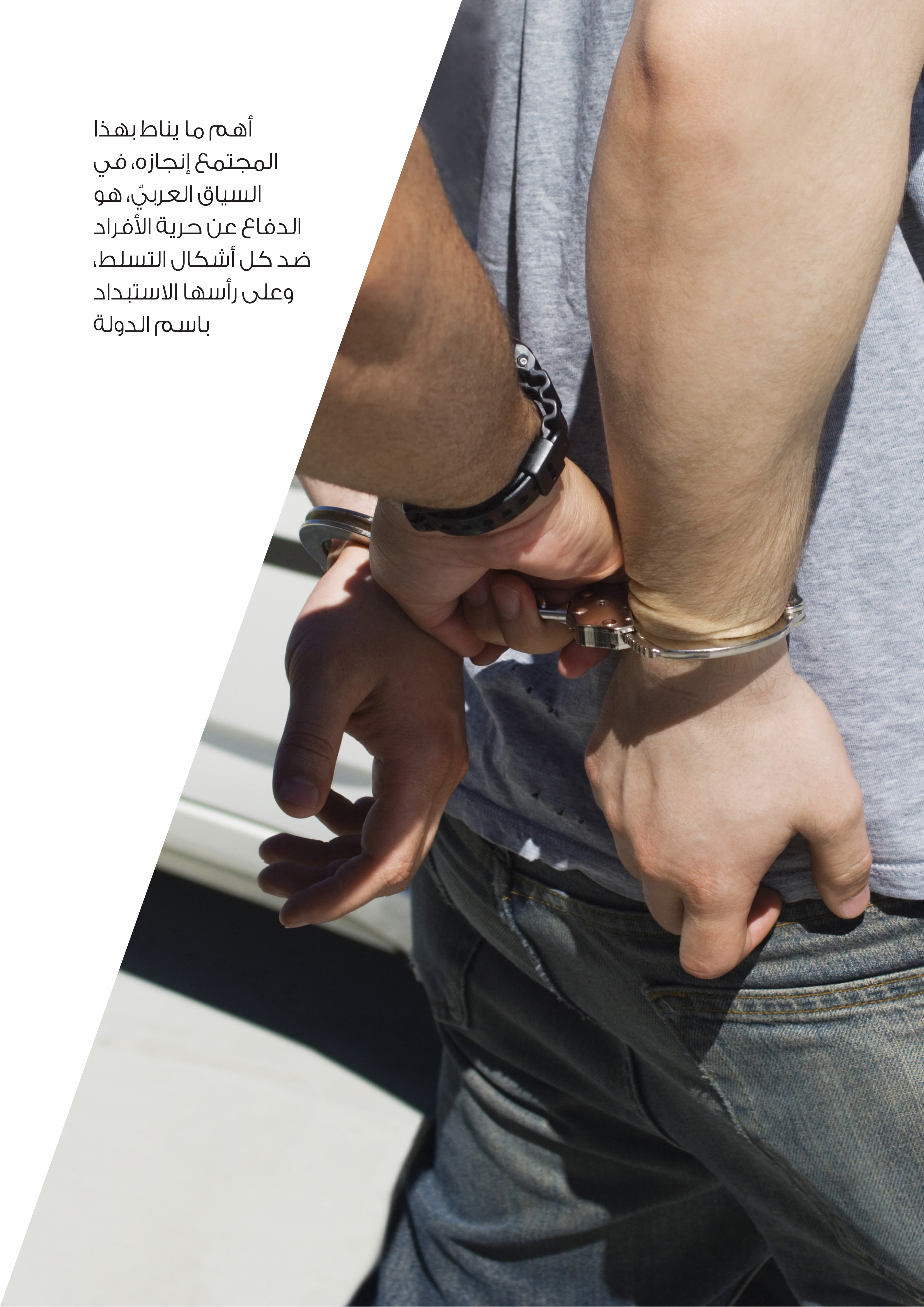
المجتمع المدني العربي:
الجذور... الإخفاقات... الآمال



بقلم: د. محمد عبد الباسط عيد
كاتب وباحث مصري



إنّ نجاح «المجتمع المدني» يرتبط بمدى وعيه، تنظيراً وممارسةً، بالقيم المركزية التي تُشكِّل جوهر هذه الثقافة



أهم ما يناط بهذا
المجتمع إنجازه، في
السياق العربيّ، هو
الدفاع عن حرية الأفراد
ضد كل أشكال التسلط،
وعلى رأسها الاستبداد
باسم الدولة

يتأسس جوهر هذا التعريف على فكرة العمل الطوعي المستقل عن سلطة الدولة، ولا ينهض العمل الطوعي - بطبيعة الحال - بعيداً عن أساس أخلاقيّ تعاونيّ، يستهدف رقيَّ المجتمع وتقدّمه، وإذا اتفقنا على ذلك، فإننا قد نتفق أيضاً على أنه لا يُوجَد مجتمع ما لا يعرف العمل الطوعيّ، بالتأكيد يختلف شكل هذا العمل تبسيطاً وتركيباً من مجتمع إلى آخر، كما يختلف أيضاً تقطعاً واستمراراً، ولكنه في كل الأحوال موجود يحفظ به المجتمع اتزانه وتماسكه، حتى ليصحّ القول إنّنا إزاء قيمٍ إنسانية يُدركها العقل الإنساني بشكل عام.

والمجتمعات العربية جزء من المجتمع الإنسانيّ، عرفت العمل الطوعيّ الفرديّ والجماعيّ منذ فترة تاريخية مبكرة، تحت مسميات مختلفة، وبشكل يمكن وصفه بالمؤسسيّ، ولا يخفى أثر الأديان السماوية في ذلك، فهي تحضّ على التعاون والرحمة بالضعاف... إلخ[٢].

هل يمكننا التكلم عن جذور هذه الممارسة في مجتمع ما قبل الإسلام؟ لعلّ حلف الفضول الذي عقد في الجاهلية انتصافاً للمظلوم المثل الأبرز على ذلك، ولا يحتاج ثناء الرسول عليه، وأنّه لو دُعِي إلى مثله في الإسلام لأجاب، لمن يُذكِّر به، ومع الإسلام تأكدت الممارسات الاجتماعية المنظمة؛ فالإسلام، في جوهره، دعوة إلى التعاون والمساواة، وأنَّ الإنسان موكول بعمله وخلقه وتقواه، لا يرفعه أو يخفضه نسب، وهذا هو معنى تكافؤ الفرص الذي نصّت عليه الدساتير الحديثة، وتسعى جمعيات العمل المدنيّ إلى إنفاذه[٣].

فإذا كان «المجتمع المدني» في العصر الحديث، يستهدف ضمن ما يستهدف، نُصرة الحلقات الأضعف والتأكيد على قيمة الحرية في القول والمعتقد...إلخ، إذا كانت هذه غايات المجتمع المدني، فإنّها في الوقت نفسه، غايات الإسلام ومقاصده العليا، وهي أيضاً مدركات العقل الإنساني الفطريّ، التي يُدركها الإنسان بنفسه قبل أن يدعوه إليها دين أو نظرية فلسفية.

ومن وجهة نظر هذه المقالة، فإنّ نجاح «المجتمع المدني» يرتبط بمدى وعيه، تنظيراً وممارسةً، بالقيم المركزية التي تُشكِّل جوهر هذه الثقافة، هذه القيم التي تحولت، في أوقاتٍ كثيرة، من مجرد معتقدات إيمانية إلى مؤسسات أهلية تقوم على حاجات الناس، فلا يمكننا مثلاً أن نتجاهل فكرة مركزية مثل «الشورى»، ومثلها فكرة «استقلال القضاء»، كما لا يمكننا تجاهل تنظيمات عقدية اجتماعية كالصوفية، والوقف.

يمكننا إذن أن نتحدث عن تاريخ طويل من العمل الأهلي في المجتمعات العربية، صحيح أنه اقتصر إلى حد بعيد على الدور الرعائي الخدمي، إلا أنه استمرّ قروناً عدة، فلم يعرف الانقطاع تماماً في أية حقبة تاريخية، وما يمكن أخذه هنا على هذه التنظيمات هو تجمدها الهيكلي، فلم تتطور ولم تجارِ التحولات الاجتماعية والتاريخية؛ قد يرجع ذلك لغياب التنظير الفكري الذي يقيّم، ويُرشد، ويُقنن، ويَمْزج بين الخيرية الأخلاقية والمؤسسية الحقوقية، على نحْوٍ يجعل العمل الطوعيّ حقّاً أصيلاً يُدافع عنه القائمون عليه والمستفيدون منه، والممولون له في الوقت نفسه. كما يرجع - في رأي كثير من الباحثين - إلى هيمنة الاستبداد السياسي الذي سيْطَر على هذه الثقافة منذ فترة مبكرة، وأهدر أول ما أهدر قيمة مركزية مثل «الشورى» في اختيار الحاكم، وما أعقب ذلك من تراجع المجتمع كله من فكرة الأمّة الموحَّدة إلى القبيلة، ببنيتها الطبقية الهرمية، وبكل قيمها التي يعلو فيها الناس بأحسابهم وألقابهم... إلخ. وكان بدهيّاً أن ينقسم المجتمع كله إلى طوائف وشيَعٍ مُتَناحرة.

بالتأكيد، ليس المستهدف من هذا الكلام أن نُؤَصِّل لمفهوم «المجتمع المدني» في الثقافة العربية، فذلك له مجال آخر، ولكننا تعمدنا الإشارة إلى ثراء التراث العربي، وأنَّه يملك من القيم وتاريخ الممارسة ما يجعل العمل المدني فعلاً أصيلاً في هذه الثقافة، يلتقي فيه الإيمان بالعمل، وأنَّ قراءة جديدة لمنجز العمل المدني في الثقافة العربية خليقة بأن تُشكِّل - بما

٢- إذا كان المجتمع المدني يتكون من ثلاث وحدات: هي الأحزاب والنقابات المهنية والمنظمات غير الحكومية التي تعمل على تمكين المهمشين اجتماعياً واقتصادياً، وهذه الوحدة تضم، ضمن ما تضم، المنظمات الرعائية. ولنا أن نعتبر نظام «الوقف» في المجتمع العربي مشروعاً مؤسسياً أصيلاً استمر قروناً، واستهدف تنمية الإنسان في مختلف المجالات، من حيث العناية بالتعليم، وتنمية الوضع الاقتصادي واحتضان الحلقات الضعيفة في المجتمع كالفقراء، والأيتام، والأرامل...إلخ. حول دور الوقف في تنمية المجتمع انظر: محمد محفوظ: الوقف وتنمية المجتمع الأهلي، المجلة العربية ع(٤٦٦) سبتمبر ٢٠١٥، ص، ص ١٠- ١١

٣- {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ. إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات ٤٩]. فقد ساوت الآية بين الناس، مطلق الناس بلا أي تمييز يُذكر، وذلك بردّهم إلى الأصل الأول الذي انحدروا منه جميعًا، ثم ذكرت علّة الانتساب إلى العائلات والقبائل والشعوب، وهي أن يعرف بعضنا بعضًا لا أكثر ولا أقلّ، فلا مكان للتفاخر بالأحساب والأنساب، ثم وضعت بعد ذلك معيارًا عادلا محايدًا يحتكم إليه البشر وهو التقوى، ولا تقوى بلا عملٍ صالح، ولا يسمى العمل صالحًا إلا إذا عاد بالنفع على من يقوم به، أو على غيره، أو عليهما معًا.



تطرحه من رؤى - إضافة معتبرة للعمل المدني عالمياً. أي أنَّ منجز هذه الثقافة يجب أنْ يكون ليس لأنّه يمثلنا فحسب، ولكن لأنّ الثقافة الإنسانية تحتاج إليه، تحتاج إلى ما يثريها ويغنيها، أو يشكل بديلاً تلجأ إليه.

ولا شك أنّ هذا الوعي جدير بأن يُوقف الجدل السياسي والاجتماعي حول دور «المجتمع المدني» ووظيفته في السياق العربي، ولن يتحقق ذلك - بطبيعة الحال - إلا إذا تخفّف المجتمع المدني، عندنا، من الارتباط بالسياق الغربي وتحولاته، وذلك بالتأكيد على المنجز العربي التاريخي والبناء عليه، واعتبار خصوصية السياق العربي، التي تتأكد فيها - بالفعل - حاجته إلى التطور المدني، دون أن يكون مضطرّاً إلى اقتفاء أثر التجربة الغربية أو احتذاء تحولاتها.

وهنا يكون السؤال: كيف يمكن للمجتمعات العربية أن تنتقل من المجتمع «ما بعد الطبيعيّ»[٤]، بتكويناته العرقية والعقدية والطائفية وتمايزاته الجهوية، إلى «المجتمع المدنيّ»؟ ما المعوقات التي تمنعنا من هذا التحول؟ وما مخاطر استمرار أنساق المجتمع الحالي، وهيمنتها على شكل الحكم ومجمل العلاقات الاجتماعية؟.

من المهم جدّاً، قبل أن نتحدث عن دور المجتمع المدني في تطوير مجتمعاتنا، أنْ نُشَخِّص الحالة العربية بدقة، والتشخيص الدقيق، فيما يُقال، أحد أهم سبل العلاج، ولعلّ أهمّ ما قد يلاحظه المتابع، فضلاً عن الإنسان الذي يحيا هذه التجربة بشكل يوميّ، ما تعيشه مجتمعاتنا من تناقض كبير بين ما تؤمن به على مستوى الاعتقاد، وما تعيشه ممارسة يومية؛ فالعقيدة تدعوها إلى العدل والتسامح، والتعاون والأخذ بيد الضعيف... إلخ، وتدعوها أيضاً إلى احترام الاختلاف، الذي هو سنّة كونية من سنن الله، وآية تستحق التَّدبر، والاستفادة من تنوعها وغناها.

ومن المقرر أنّ احترام الاختلاف سبيل قوية للقضاء على التميز بين الناس بكل أشكاله، وأنّ القضاء على التميز سبيل إقرار المواطنة ثقافةً وتشريعاً، وأنَّ المواطنة تؤدي بالضرورة إلى المساواة وإعمال معايير عدّة على رأسها معيار تكافؤ الفرص، وتكافؤ الفرص يؤدي بالضرورة إلى إقرار العدالة بكل أبعادها.

بالتأكيد، لا يرجع المُشْكل هنا في نشْر هذه القيم أو إيجادها بين شرائح المجتمع المختلفة، فهي قيم موجودة، اعتقاداً قلبيّاً وإقراراً عقلياً. هي قيم موجودة، ولا تحتاج إلى من ينشرها ويدعو إليها، وإنما المُشْكِل هو تفعيلها على مستوى الممارسة العملية، وإخراجها من الوجود الكامن في القلوب والعقول إلى الوجود المعيش، وحين نبحث في أسباب تراجع هذه القيم وكمونها فلن نجد سبباً أقوى من الاستبداد السياسي، فوحده الاستبداد الذي يناقض وجوده واستمراره وجود هذه القيم أو استمرارها حية بين الناس؛ وحين تغيب العدالة يتراجع المجتمع، وينقسم فئات وأحزاباً وقبائل وطوائف... إلخ، حيث لا يجد الفرد من يلوذ به حين تظلمه السلطة غير عائلته أو قبيلته أو طائفته.

تبدو المجتمعات العربية إذن، مثْقَلة بميراثٍ ضخْمٍ من التميز الذي تتعدد أشكاله وتتنوع مظاهره، وهذا يجعل الانتقال إلى المجتمع المدنيّ، مجتمع المواطنة والمساواة وحرية القول والاعتقاد أمراً صعباً، ومن المؤكد أنَّ الوعيّ بذلك كله سيشكل دعامة قوية في تحديد الخطوات التي يجب علينا أنْ نقوم بها، كي نضمن فاعلية التحول، وعدم تعرضه لانتكاسات تبدد هذه الجهود.

إذا كانت وظيفة المجتمع المدنيّ، أو إحدى وظائفه المهمة، هي العمل على إعادة اصطفاف البشر وتنظيمهم بصورة إراديّة وفق أسس جديدة، وقيم حديثة على رأسها قيمة المواطنة، وذلك بتخليهم عن الإثنية والعرْقية وكلّ أشكال التميز التي تولد الشقاق والاحتراب[٥]. إذا كان ذلك، فلنقل إنّ أهم ما يناط بهذا المجتمع إنجازه، في السياق العربيّ، هو الدفاع عن حرية الأفراد ضد كل أشكال التسلط، وعلى رأسها الاستبداد باسم الدولة، ولنقل أيضاً إنّ «الحكم الرشيد» هو الأولوية الأولى التي يعمل عليها هذا المجتمع، انطلاقاً من أنّ الاستبداد هو السّد المنيع أمام تحوّل مجتمعاتنا العربية، وانتقالها إلى الحالة المدنيّة التي تسود فيها قيم الحرية والمساواة واحترام الاختلاف، وحين يستقرّ ذلك كلّه، ثقافة وممارسة، سنجد الدولة تستقوي بالفرد، مثلما يستقوي هو بها.

٤- من الصعب جدًّا أن نصف المجتمع العربي، بشكل عام، بأنه مجتمع طبيعي، وإنما هو ما بعد طبيعي؛ فهو أكثر تطوراً من المجتمع الطبيعي الذي يمثل الخبرة الأولى في تأسيس المجتمع والثقافة والحضارة، حيث يتم ذلك بصورة تلقائية، تتبلور من خلالها النظم الاجتماعية، كالنظام الديني، والأسري، والاقتصادي، والمكونات الإثنية والطائفية... إلخ. انظر: د. علي ليلة: المجتمع المدني العربي قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، ط(١) الأنجلو المصرية، القاهرة ٢٠٠٧، ص ٨

٥- انظر: علي ليلة، ص ٩



الأمل معقود بدور «المجتمع المدنيّ» في السياق العربيّ، لتحقيق التضامن والتكامل بين الشعوب العربية، وإنجاز ما فشلت في إنجازه الحكومات العربية



ولعلّ أهمّ ما يمكن للمجتمع المدني أنْ يقوم به في مجتمعاتنا العربية، طبقاً لتصورنا أعلاه، يتمثل في النقاط الخمس الآتية:

أولاً: من المهم أن نقدّم تعريفاً واضحاً للمجتمع المدني، وذلك عبر تبني مجموعة من المعايير التي تحدّد لنا دوره ووظيفته، ضمن الإطار الوطني، والثقافة الوطنية، كما تحدد علاقته بغيره من مجتمعات العمل المدني الخارجية، ويجب أن تكون هذه العلاقة شفافة وواضحة، حتى لا يُشوَّه دوره من قبل الأطراف الفاعلة أو المستفيدة من استمرار الوضع الحالي.

ثانياً: تفكيك بنى المجتمع «ما فوق الطبيعي»، وذلك بالتركيز على ما بينها من تناقضات فكرية وإنسانية، بل وتصادمها مع المقاصد العليا التي تستهدفها الأديان السماوية، هذا بالإضافة إلى إبراز النتائج المأساوية لهذه البنى، على صعيد التماسك الاجتماعي والبناء الحضاري والرخاء الاقتصادي.

ولعلّ الطريق الأكثر أمنا إلى ذلك يتمثل في دور فاعل للمجتمع المدني، يضغط على صاحب القرار، كي يتأكد انحيازه للطبقات الشعبية الأكثر عرضة للظلم والاضطهاد، ودعم تنفيذ القانون، وتحقيق العدالة الناجزة، فشعور الإنسان بالعدالة أو بقدرته على نيْل حقّه كفيل بتقويض التكوينات الإثنية، التي يحتمي بها الفرد من بطش الإثنيات الأخرى المعارضة له، أو بطش الدولة المستبدة.

ثالثاً: هو دور توعويّ متعدد المستويات والقنوات، تتعاون على إنجازه كل التنظيمات الثقافية والمؤسسات التعليمية، وذلك لنقد القيم الاجتماعية والأعراف الراسخة التي تحطّ من شأن الآخر، على كافة المستويات الاجتماعية أو العقدية أو الجهوية. فبعض هذه القيم قد اكتسبت بعداً عقدياً، وغدت مع الأيام ميراثاً يتداوله خلف عن سلف.

أي أننا يجب أن نناقش تلك المسلمات ونحوِّل وجهة الثقافة برمّتها من اطمئنان الجواب إلى قلق التساؤل، حيث لا يتوقف البحث عن سبل أمثل لحياة أكثر تسامحاً ورقيًّا، ولنطلق على هذه المرحلة مرحلة الشك والفحص في الثابت الاجتماعي الذي يُعرقل تواصلنا مع شركاء الحياة في المجتمع نفسه.

والهدف من هذه الخطوة هو تحرير العقل من أسر المعوقات الاجتماعية، ولعلّ الحراك الاجتماعي الذي تعيشه مجتمعاتنا اليوم أن يكون مناسبة قوية لمثل هذا السعي، ويأتي على رأس تلك المعتقدات التي يجب إزاحتها ذلك الذي يضفي على الحاكم مسحة دينية تجعل طاعته واجبة، والتظاهر ضده عصياناً لله. من المهم هنا أن يتفكك هذا الإرث ونركز على صورة الحاكم المدنيّ الذي انتخب لأداء مهمة مدنيّة محددة، هي برنامجه الانتخابي ومحاسبته على أي تقصير قد يقوم به، وكشف كل استغلال للسلطة وفضحه أولاً بأوّل.

رابعاً: يمكن للمجتمع المدني، عبر عمليات «التشبيك» أن يشكل تكتلاً خاصاً يضغط على السلطة من أجل تطبيق معايير «الحكم الرشيد»، لنقل إنّ جانباً كبيراً من تطورنا الاجتماعي مرهون بتطبيق هذه المعايير، وإنّ هذه المعايير مرهونة - في جانب منها - بنمو المجتمع المدني، وانحيازه إلى معايير العدالة القانونية، والمشاركة والشفافية والمساءلة، والكفاءة والفاعلية، والرؤية الاستراتيجية٦. وحين تطبق هذه المعايير سوف تكتسب السلطة مشروعيتها من المجتمع المدني ورضاه عنها.

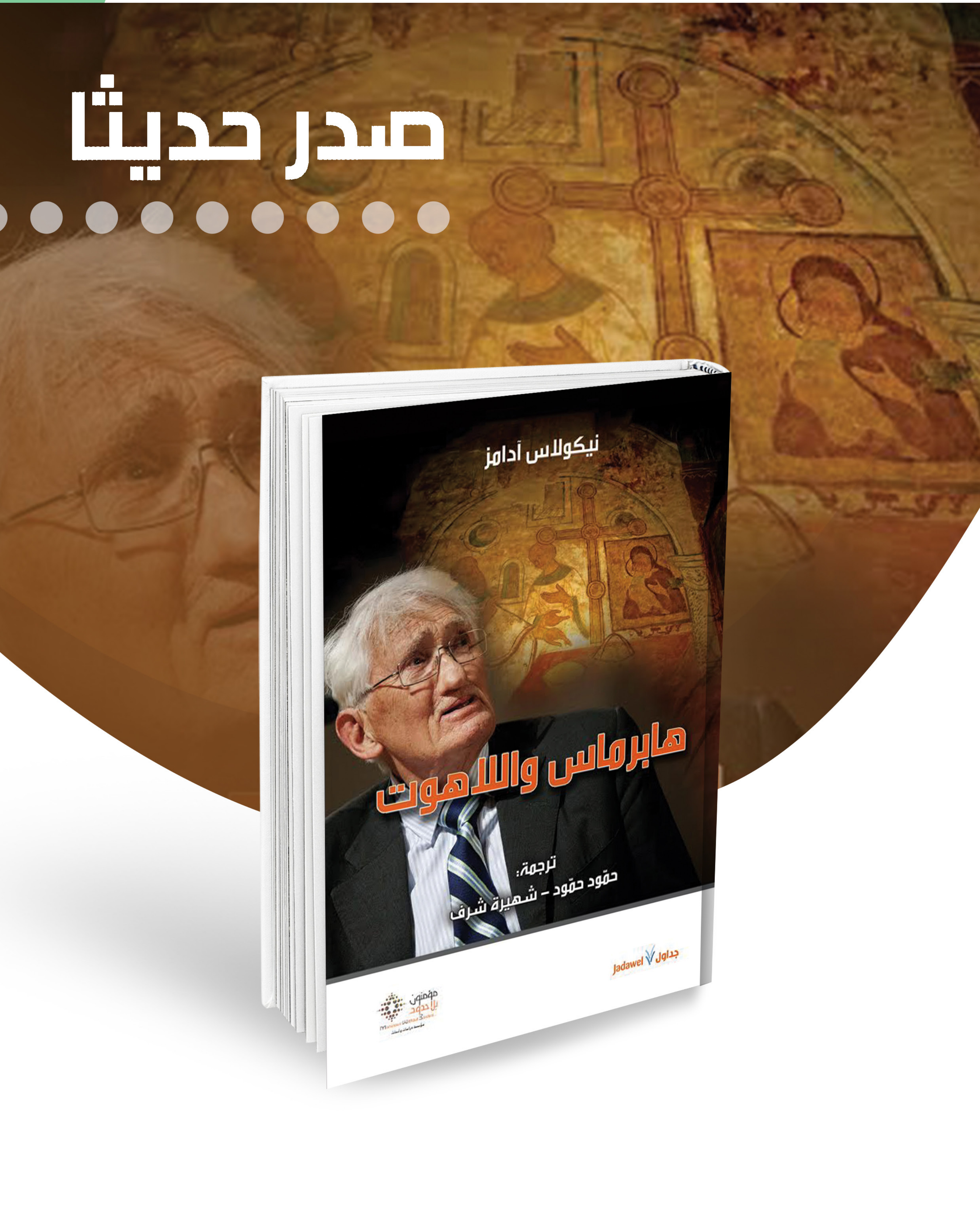
خامساً: يقوم المجتمع المدني بدور أساسيّ في بلورة رؤية تنموية تضعه شريكاً مع الدولة والقطاع الخاص، باعتباره منظمة تعبوية نضالية ينتظم فيها المواطنون ليتدربوا على الرؤية الناقدة، وابتداع مبادرات ورؤى تنموية تشكّل بدائل واختيارات. بالإضافة إلى تدريب الأفراد وتمكينهم من التفاعل مع ما تطرحه الدولة من مبادرات لتطوير المجتمع، بما يمنح هذه المبادرات أهميتها وفاعليتها المرجوة٧.

من المؤكد أنّ هذه النقاط محطّ اجتهاد، وكلّ اجتهاد يقبل الإضافة والحذف، ومن المؤكد أيضا أنّ الأمل معقود بدور «المجتمع المدنيّ» في السياق العربيّ، لتحقيق التضامن والتكامل بين الشعوب العربية، وإنجاز ما فشلت في إنجازه الحكومات العربية، وذلك يقتضي بطبيعة الحال، توحيد جهود منظمات المجتمع المدني العربية، وهنا سيكون المواطن هدفاً، وتكون المواطنة قيمة كبرى تسبق ما سواها، وتترجح كفتها في كلّ قرار.

٦- حول مفهوم «الحكم الرشيد» انظر: أماني قنديل، الموسوعة العربية للمجتمع المدني، ط(١) الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٨م ص ١٥٣

٧- انظر: شهيدة الباز: المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين محددات الواقع وآفاق المستقبل، ط(١) لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، ١٩٩٧م ص ٢٣٣




صدر حديثا
نيكولاس آدامز
هابرماس واللاهوت
ترجمة:
حمّود حمّود - شهيرة شرف
جداول Jadawel
مؤمنون بلا حدود

المجتمع المدني بين الخروج عن الجمعانية والمرافعة على الفردانية



بقلم: زهير الخويلدي
باحث وكاتب تونسي



نبغي عليك أن تخرج من هذه الحالة الطبيعية للدخول في حالة قانونية، بأن توضع في علاقة تعايش لا مفرّ منها مع كلّ الآخرين».[1]

يمثل المجتمع المدني société civile نقطة مضيئة في تاريخ الأفكار السياسية التي ظهرت في العصر الحديث، بالنظر إلى ما يحمله من وعود إيجابية وآمال كثيرة للأفراد والخصوصيات والأقليات المضطهدة، ويشكل أيضاً حاضنة مقصودة بالمقارنة مع المجتمع السياسي وما يمارسه من احتكار وتسلط وهيمنة من قبل الدولة. كما تحتل مؤسسات المجتمع المدني المكانة الأولى بالنظر إلى المشاريع: الفردي والمجتمع التجاري والسياسي على الصعيد الحقوقي والثقافي والضريبي والاجتماعي، ويسمح بالمشاركة الواسعة والضغط على أصحاب القرار ويدفع في اتجاه تطوير المجتمع وتحقيق التنمية والتجديد في أروقة الفكر والثقافة.

يتشكل الحقل الدلالي الذي يتنزل ضمنه مصطلح المجتمع المدني من مجموعة من الأنشطة التطوعية التي يقوم بها مجموعة من الناس بصورة مشتركة ومجانية وإرادية، التي تسعى إلى تحقيق منافع عمومية وتحاول خدمة الناس بصورة غير ربحية، وباستقلال عن أجهزة الدولة وعن شركات القطاع الخاص. كما يتكون المجتمع المدني في الحقبة المعاصرة، من وجهة نظر صورته الكونية، من علاقات اجتماعية تغطي مساحات واسعة ومتشابكة بصفة معقدة وبصورة عرضية، ويؤثر هذا التعقيد على أداء أجهزته ونجاعتها. ولعل وجاهة طرح سؤال المجتمع المدني ضمن المقاربة الفلسفية تستمد مشروعيتها من القيمة الإجرائية التي يمتلكها حينما يقع تنزيلها ضمن منظومة الحقوق والحريات التي ينبغي تشييدها والدفاع عنها عند أي انتهاك، وبالتالي تشمل التساؤلات كلّ السياقات المتعلقة بالموضوع وتروم الاستفهامات نحو وضع الحد وبيان الوظيفة ومعرفة السجلات ورسم حدود العقلية الجمعانية[2] وإبراز المآخذ على شطط الفردانية[3]. فما طبيعة الاجتماع البشري؟ وهل يتمتع المجتمع بحقيقة موضوعية خارجة عن الأفراد الذين يتكون منهم، أم هو فكرة مجردة وتصور نظري، وما هو موجود هو الأفراد الذين يشكلونه والعلاقات فيما بينهم والأفعال التي يقومون بها؟ من أين يستمد المجتمع المدني قوته الدفاعية ونجاعته الوظيفية؟ وكيف يحافظ على وحدة عناصره التكوينية وتلاحم قواه

١- Voir Kant Emmanuel, Métaphysique des mœurs II, Doctrine du droit, I ,٤٢ Edition Flammarion, Paris ,١٩٩٤

٢- Holisme.

٣- Individualisme.





يتشكل الحقل الدلالي
الذي يتنزل ضمنه
مصطلح المجتمع
المدني من مجموعة
من الأنشطة التطوعية
التي يقوم بها مجموعة
من الناس بصورة
مشتركة ومجانية
وإرادية

لم يعد الإنسان مدنياً
بالطبع بل صار كائناً
اجتماعياً بالإكراه، وأصبح
الوجود السياسي
ظاهرة اصطناعية،
وأضحى الحقل
الاجتماعي يتكون من
شبكة قوى متصارعة



الذاتية؟ وما علاقة الوحدة العضوية للمجتمع المدني بالنظام الطبيعي؟ وما هي الأنشطة البشرية التي تنتمي إلى المجتمع المدني؟ وكيف يمكن تفسير الرباط الاجتماعي وتأسيسه؟ وما هو المفهوم المركزي والأساسي الذي منح المجتمع المدني القيمة الإجرائية في الثقافة الحديثة؟ وبماذا تتميز هذه العناصر التكوينية عن الأنشطة الحكومية والتدابير النظامية والإجراءات الرسمية؟ ما هو معيار مدنية هذه الأنشطة البشرية؟ هل هي التطوعية أم المجانية غير الربحية؟ على أي أساس يمكن للحركة المدنية داخل الحياة الاجتماعية أن تستعيد نشاطها وتتحول إلى ثورة سياسية؟ لماذا يُعدّ تأسيس مجتمعات مدنية أمراً حضارياً مقضياً؟ وكيف يتسنى للأفراد المشاركة في أنشطة المجتمع المدني؟ هل بممارسة حق المواطنة أم من خلال بعث الهيئات والانتماء إلى المنظمات غير الحكومية؟ ثم ما الفرق بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي وبين المجال الخاص والمجال العام؟ وإلى أي مدى أربك ظهور الفضاء العام في الفلسفة العقلانية النقدية التواصلية التمييز الكلاسيكي بين مجتمع مدني ومجتمع سياسي؟ ألا يجب دراسة النطاق الحضاري الذي يتجذر فيه الدور الثوري للمجتمع المدني؟ أليس من الأجدر التفكير في شراكة مع المجتمع المدني العالمي بدل التركيز على صناعة خصوصية المجتمع المدني المحلي الذي يتلاءم مع الرموز الثقافية للشرق؟ وما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر من أجل إنجاح المجتمع المدني العالمي؟

رهان هذا المبحث هو الاعتراض على استخدام نظام الحريات ودروب الحقوق التي يكفلها المجتمع المدني في نشر الآراء المغالية والمواقف القصووية والعمل على استثمار هذا الفضاء في التشجيع على الاستنارة ومقاومة الرداءة والإقصاء والماضوية والتسلح بقيم المدنية والتحضر وثقافة التسامح والتعايش.

١. المجتمع المدني والعقد الاجتماعي

«يمكن اعتبار أيّ مجتمع مدني كنتيجة لعقد، ضمني أو صريح، لأنه من العقلاني الهروب من البؤس والخوف من الغد في حالة الفطرة حيث لا يتبع الناس سوى رغبتهم (أو شهيتهم) الخاصة»[٤].

في البداية يمكن تعريف المجتمع société على أنه تجمع من الأفراد فوق إقليم محدد يتقاسمون ثقافة معينة ومؤسسات مميزة ويقيمون شبكة من العلاقات والمصالح المتبادلة التي تجعلهم مرتبطين بعضهم ببعض، ومحققين للاكتفاء الذاتي على مستوى إشباع الحاجيات بالرغم من تكاثر الأفراد وتبدلهم وتعاقب الأجيال[٥].

إذا عدنا إلى العصر الإغريقي للفلسفة فإننا نجد أرسطو لا يميز بين الدولة والمجتمع المدنيCité بالرغم من إشراكه الناس، ما عدا النساء والأطفال والمرضى والغرباء، في الحياة السياسية وإيمانه بشمولية القانون وسيادة الرابطة السياسية على بقية الروابط الاجتماعية الموجودة بشكل طبيعي[٦]، وبناء على ذلك تطرقه إلى المدينةPolis بوصفها مجموعة سياسية خاضعة للقوانين وتأكيده على فعالية القدرات الطبيعية والفضائل الأخلاقية التي لدى المواطنين في تحقيق السعادة وترجمة التطور التاريخي للمدينة الدولة[٧].

لكن تظهر عيوب الديمقراطية الأثينية في منح حق المشاركة في الحياة السياسية إلى من تعتقد في امتلاكهم الصفات الإنسانية وتحرم الذين تضعهم خارج الدائرة البشرية من المواطنة والانتماء السياسي إلى المدينة.

لهذا السبب اعتبر أفلاطون الديمقراطية أفضل الأنظمة السياسية السيئة، وجعل من نظام الكون أصل نظام المدينة، واشترط انتزاع السعادة المطلقة ببلوغ التطابق بين النظام الروحي للفرد والنظام العقلي للمجتمع[٨].

علاوة على اعتبار الإنسان حيواناً سياسياً لا يقدر على بلوغ التمام إلا من خلال الاندراج في تراتبية الكوسموس وبالخضوع إلى الجسم السياسي، وبالتالي لا توجد حقيقة مستقلة للفرد بمعزل عن المجتمع. فإذا كانت الفلسفة الإغريقية قد أكدت على أنّ الميزة الحضارية للمجتمع المدني، ووقعت في الخلط بين الطبيعي والاجتماعي، فإنّ الحداثة السياسية التي بدأت مع ماكيافيلي ومدرسة العقد الاجتماعي قد طورت بطريقة جذرية العلاقة بين الطبيعة والمجتمع، بحيث لم يعد الإنسان مدنياً بالطبع بل صار كائناً اجتماعياً بالإكراه، وأصبح الوجود السياسي

٤ - باليبار (أتيان)، سبينوزا والسياسة، ترجمة منصور القاضي، مؤسسة مجد، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٣، ص٥٠

٥- Canto-Sperber Monique, Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale, Tome٢, édition Quadrige, Paris, ٢٠٠٤.p١٨٠٥

٦- Voir Aristote, la politique, traduit par J.Tricot, édition Vrin, Paris, ١٩٦٢

٧- Voir Aubenque Pierre et Sinacoeur M.A. Aristote aujourd’hui, édition UNESCO, Paris,١٩٨٨

٨- Voir Platon, la république, édition Garnier-Flammarion, Paris, ١٩٦٦.V, ٤٧٣ d.



ظاهرة اصطناعية، وأضحى الحقل الاجتماعي يتكون من شبكة قوى متصارعة.

بعد ذلك اقترنت أصول المجتمع المدني بالملكية الخاصة والأنشطة الاقتصادية ونظام الحاجات والمنافع والعمليات المادية للحياة الاجتماعية والمصالح المشتركة والمبادلات التجارية مع لوك وهوبز وروسو. وبالتالي صار المجتمع المدني الدائرة التي تجري فيها الملكية والعلم والإنتاج والتبادل والتوزيع، وأصبح بالإمكان تنظيم الوجود الاجتماعي على قاعدة المنفعة الفردية وبالاعتماد على قانون المنافسة في السوق.

لقد اشتهر مونتسكيو بقرار الفصل بين السلطات وتحقيق التوازن بينها كخطوة حاسمة من أجل بناء نظام جمهوري، ولكن الأهم في سياسته هو نظره إلى المجتمع كجسم سياسي ونظام يجمع بين الحرية والقانون[٩].

في الاتجاه نفسه تمّ تكليف الدولة بمهمة بناء مجتمع مدني متكامل حرصاً على صيانة مبادئ العدالة والمساواة والسيادة والحرية وتدعيماً للمواطنة واحتراماً لنظرية التعاقد والاختيار الحر والتداول السلمي، وبالتالي يتكون المجتمع المدني من هيئات وسيطة بين الأفراد والدولة تتكفل برعاية الصالح العام وكبح الرغبات الأنانية للناس وتحديد استعمال القوة من طرف السلطات الثلاث وفرض رقابة عليها وتوازن بينها. لقد نص سبينوزا، من وجهة نظر مقاربة مدرسة العقد الاجتماعي، على «أنّ وجود المجتمعات المدنية يوفر شروط تقدم للمعارف ولنسق العيش من البربرية باتجاه الحضارة، في تاريخ كل أمّة، وحتى من أجل البشرية جمعاء. إنه يُضعِف، بتقليص الجهل، والخوف والتطهير أيضاً، وبالتالي أهواء الجمهور.»[١٠] ولقد أصبح من الواجب على الإنسان أن يسعى نحو التأسيس السياسي لمجتمعات مدنية، وهذا الواجب ليس إلزاماً خارجياً، وإنما استعداد ضروري واستجابة إلى صوت الطبيعة البشرية بغية حفظ الكيان وإثبات الذات وتوفير الحماية والأمن وطلب التعاون مع الغير قصد تحقيق المنفعة المشتركة والنظام العام.

المجتمع المدني والمجتمع البرجوازي

«تطورت الأسرة في داخل الدولة لأول مرّة إلى المجتمع المدني ...، ومن خلال تطور المجتمع المدني يحصل جوهر الحياة الأخلاقية على صورته اللاّمتناهية»[١١].

بالرغم من غموض المصطلح في النظرية الرأسمالية إلا أنه يشير إلى المجتمع الذي تحكمه القوانين المدنية، ويفرض أساسه التشريعي جملة من التدابير تغطي الحياة اليومية للناس وأنشطتهم وتراعي انسجام الأسرة كوحدة عضوية، وتنظم الملكية الفردية، وتشجع على المشاريع الخاصة، وتحدد العائد الاجتماعي.

لا ينشأ المجتمع المدني حسب هيجل على نحو تعسفي مع ظهور نظام الطبقات بل كنتيجة ضرورية منطقية لظهور فكرة الدولة. إنّ الانتقال من الأسرة إلى المجتمع المدني وذلك من خلال تفكك الأسرة إلى أسر كثيرة وتخليف الكليّة غير المتميزة وانبثاق الاختلاف والتنوع وتعيين الجزئي بالارتباط بالكلي وظهور الكلي في الجزئي بوصفه صورته واختفاء الأخلاق المجردة وتشكل عالم الظاهر الأخلاقي وسلوك كلّ أسرة طريق الاستقلال الشخصي يناظر الانتقال من الحق المجرد إلى الأخلاق الذاتية[١٢]. لكن الشخص لم يعد الوحدة المجردة ولا الذات المعزولة التي وجدت في دائرة الأخلاق بل صار الآن عضواً في المجتمع المدني والمبدأ الأول ويتحول إلى فرد عيني يسعى إلى تحقيق مصالح ويتحول إلى مبدأ كلي[١٣].

«إنّ المجتمع المدني، وهو تعبير يمكن ترجمته أيضاً بالمجتمع البرجوازي، يدرك وفق المقولات التي أعدها خلال القرن السابق أولئك الذين سيسمون بمؤسسي علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، الفيزيوقراطيون من جهة أولى والمنظرون البريطانيون من جهة أخرى كجيمس ستيوارت وآدم سميث ودافيد ريكاردو»[١٤].

لا يضم المجتمع المدني نظام الحاجات والرغبات وطرق تلبيتها فحسب؛ بل يشمل أيضاً عناصر الشغل الملكية وطرق تحصيل الثروة وإدارة الحقوق الفردية والدفاع عنها عن طريق النقابة وفرض القوانين والنظام من خلال الشرطة والقضاء والمحاكم، وما يقتضيه نظام العدالة من رد المظالم ومعاقبة المعتدين[15].

٩-Voir Lechat (Jean), La politique dans l'esprit des lois, éditions Nathan, Paris,١٩٩٨. p١١٨-١١٧

١٠- باليبار (أتيان)، سبينوزا والسياسة، مرجع مذكور، ص٥٨

١١ - هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦. الفقرة٢٥٦، ص٤٩٣

١٢ - هيجل، أصول فلسفة الحق، مرجع مذكور. الفقرة ١٨١، ص ص.٤٢٩،٤٢٨

١٣ - هيجل، أصول فلسفة الحق، مرجع مذكور، الفقرة ١٨٢.ص٤٣١

١٤ - فرنسوا شاتليه وأوليفيه دوهاميل وإيفلني بنريه، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مؤسسة مجد، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١. ص١٢٠١

١٥- Hegel, Principes de la philosophie du droit, traduit par Jean François Kervégan, édition PUF, Paris, ١٩٩٨.(la société civile, pp٣١٢-٢٥٩).





لا يضم المجتمع المدني نظام الحاجات والرغبات وطرق تلبيتها فحسب؛ بل يشمل أيضاً عناصر الشغل الملكية وطرق تحصيل الثروة وإدارة الحقوق الفردية والدفاع عنها



لا يقوم المجتمع
المدني حسب غرامشي
بمهمة الوعظ الأخلاقي
الفارغ، ولا يترادف
مع سلوك الإنسان
الاقتصادي، ولا يتكيف
مع بينة الإقناع الدعائية

هكـذا يعتـبر الشـخص العيـني هـو الأسـاس الأول الـذي يرتكز عليه المجتمع المدني أي المجتمع الرأسمالي، وخاصيته الرئيسية هي الاعتماد المتبادل بين الشخصيات المستقلة وتحقيق المصالح الخاصة للأفراد.

بعـد ذلـك إنّ صـورة الكليّـة هـي المبـدأ الثـاني الـذي يستند إليه المجتمع المدني، لاسيما أنّ كل واحد يرتكز على الشخصيات الجزئية الأخرى من حيث هو مرتبط بغيره في إقامته لذاته وإشباع حاجاته المادية وأهوائه. مجمل القول إنّ المجتمع المدني يعتمد على مبدأين: الشخص الجزئي الذي يسعى إلى تلبية رغباته والارتباط الضروري بين هذه الشخصيات حيث يجد كل فرد منها أنه يعتمد على الآخرين في تحقيقه لغاياته وإشباعه لمطالبه الجزئية الخاصة. على هذا النحو يتضمن المجتمع المدني ثلاث لحظات: إشباع نظام الحاجات، وممارسة العدالة عن طريق حماية الملكية، ورعاية المصالح الجزئية الخاصة وكأنها مصالح مشتركة عن طريق الشرطة والنقابة. تبعاً لذلك يبدو التعارض بين الكلي والجزئي واضحاً للعيان في دائرة المجتمع المدني، ويفضي إلى ظهور النظم السياسية المستبدة وطغيانها، ويعتبر المرء من وجهة نظر الفهم المجتمع المدني هو الدولة، ويتحول إلى الكلي المجرد الذي يحكم الجزئي ويسيطر عليه.

لا ينقذ المجتمع المدني من التفكك الكامل النظر إلى ما يتسم به من تجزئة وانقسام إلى ذرّات وتضارب مصالح وحدة المؤسسات العضوية الراسخة مثل الأسرة والنقابة والشرطة وما تمثله من استقرار للدولة.

إذا كان هيجل قد وضع المجتمع المدني في مرحلة وسيطة في الحركة الجدلية بين الأسرة والدولة وربط بين المصالح الاقتصادية للإنسان والكل القانوني نظر إلى النشاط المدني المشترك بوصفه ميدان الفعل الخلقي، فإنّ ماركس تفطن إلى أنّ جوهر العملية الاقتصادية في المجتمع المدني هو حماية الحقوق الرأسمالية للفرد البرجوازي، مثل الربح المادي، على حساب الحاجات الحيوية للطبقة العاملة وعموم الناس.

لقد أهملت الماركسية السوفياتية المجتمع المدني وهمشت مؤسساته البرجوازية، واعتبره ماركس مجال نقد الاقتصاد السياسي والأساس الواقعي للدولة وميدان المنافسة والصراع بين الطبقات والفئات الاجتماعية. علاوة على ذلك تفضل الماركسية على المجتمع المدني مفاهيم البناء الاقتصادي للمجتمع وأدوات الإنتاج وقوى الإنتاج وأساليب التبادل والتوزيع ونظام الأجرة وكمية العمل المبذول وفائض القيمة وتراكم الثروة. لكنها في المقابل أكدت على التحرر الاجتماعي من الطبقية والانعتاق السياسي من التبعية ونادت بتأميم الملكية وعمومية وسائل الإنتاج واشتراكية مؤسسات الدولة وأقرت بأنّ الحرية هي الحق في فعل كل شيء لا يضر بالغير، وبأنّ القانون هو الذي يرسم الحدود التي يتحرك كل فرد فيها دون إضرار الغير.

المجتمع المدني والمثقف العضوي

«وبين البنية الاقتصادية والدولة بتشريعاتها وقهرها ينتصب المجتمع المدني، الذي لا بدّ أن يتغير في الواقع الملموس لا في التقنيات والكتب العلمية»[١٦].

المشكلة الفلسفية حول طبيعة المجتمع المدني ووظيفته التي يثيرها غرامشي تطرح على النحو التالي: هل يعني الهيمنة الثقافية والسياسية لطبقة معينة على المجتمع كله، أم أنه المضمون الأخلاقي للدولة؟

الأطروحة التي يعلن عنها غرامشي هي التمييز بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وذلك بالنظر إلى أنّ المجتمع السياسي هو مجال القيادة عن طريق القوة، والمجتمع المدني هو مدار الهيمنة عن طريق الحق.

إذا كان المجتمع السياسي يضمّ الأجهزة القمعية للدولة التي تمارس وظيفة السيطرة، فإنّ المجتمع المدني هو مجموع الأجهزة الثقافية والسياسية التي تؤمن التجانس الإيديولوجي لتشكيلة اجتماعية بالنسبة لنظام الطبقة الأساسية، وتضطلع بالقيادة الفكرية والأخلاقية الإيديولوجية، وتمارس الهيمنة عبر الكتلة التاريخية[١٧].

لقد مثل المجتمع المدني اللحظة الإيجابية والفعالة في تطور الحياة السياسية للمجتمع، واحتل مركز الثقل والبؤرة الجوهرية التي تسمح باستقطاب الإرادات الفردية وتحويل نضالاتها إلى براكسيس جماعي منتج. وبالتالي يضمّ المجتمع المدني الهيئات الخاصة والتنظيمات الاجتماعية والثقافية ويعبر عن لحظة بنيوية فوقية تعكس كلّ النشاط الروحي والعقلي، ويمثل المرحلة النهائية في تنظيم المصالح قبل تشكل الدولة.

١٦- غرامشيْ (أنطونيو)، كراسات السجن، ملاحظات حول السياسة، الدولة والمجتمع المدني الجزء الثاني، ترجمة عادل غنيم، الناشر دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٤. ص٢٢٩

١٧ - فرنسوا شاتليه وأوليفيه دوهاميل وإيفلين بنريه، معجم المؤلفات السياسية، مرجع مذكور، ص٦٥٦

لقـد اعتـبر غرامـشي المجتمـع المـدني وسـيطاً بـين التنظيمـات الاقتصاديـة والدولـة، ولكنـه يعتـبر الدولـة الموسـعة الـتي تحتـوي كلّ التنظيمـات السياسـية للمجتمـع، وبعبـارة أخـرى يتكـون مـن الأجهـزة الإيديولوجيـة والثقافيـة الـتي تسـتمد منهـا الدولـة شرعيتهـا. لكـن إذا كانـت الدولـة تحتكـر السـلطة السياسـية لنفسـها وتمـارس القمـع مـن خـلال المثقفـين التقليديـن فـإنّ المجتمـع المـدني يفـرز تيـارات سياسـية وأحزابـاً معارضـة ونقابـات وجمعيـات حقوقيـة ويتكـون مـن المثقفـين العضويـين الذيـن يتصدون للمؤسسـات القمعيـة ويشـاركون في اتخـاذ القـرارات.

بنـاء عـلى ذلـك تتأسـس علاقـة جدليـة بـين الطرفـين، بحيـث لا يكـون المجتمـع المـدني تابعـاً للدولـة وخادمـاً لهـا، بـل يتحـول إلى نـدٍّ عنيـد وقـوة معارضـة شرسـة تضغـط نحـو التغيـير الاجتماعـي الجـذري والثـورة الديمقراطيـة.

لا يقـوم المجتمـع المـدني حسـب غرامـشي بمهمـة الوعـظ الأخـلاقي الفـارغ، ولا يـترادف مـع سـلوك الإنسـان الاقتصـادي، ولا يتكيـف مـع بينة الإقنـاع الدعائيـة، ولا يعتمد عـلى الخطابـة الـتي تتبـع لغـة الاقتصـاد، ولا ينتظـر قـدوم الزمـن الـذي تكـون فيـه الدولـة راغبـة ومسـتعدة لـكي يتـلاءم مـع البنيـة الاقتصاديـة بـل يعتـبر خلافـه مـع الدولـة خلافـاً سياسـياً عمليـاً وليـس علميـاً موضوعيـاً، ويمـارس وظيفتـه النقديـة ويرفـع سـلاح التغيـير الجـذري.

يخضـع المجتمـع المـدني إلى حـرب مواقـع أو ثـورة سلبية، وذلـك لـكي تفسـح المجـال لطبقـة اجتماعيـة معينـة لـكي تمـارس القيـادة وتصبـح مهيمنـة ثقافيـاً وتقـاوم أي هجـوم مبـاشر عـلى الدولـة قبـل الظفـر بالحكـم وامتـلاك السـلطة، ولذلـك يتحـول المجتمـع المـدني إلى حصـن منيـع للمقاومـة وخنـدق يتكثـف فيـه النضـال السـياسي والمـد النقـابي، وتتشـكل فيـه شـبكة قويـة مـن المتاريـس والقـوى الفاعلـة الـتي تحقـق التـوازن بـين الأفـراد وسـلامة الجماعـات.

المجتمع المدني والفضاء العمومي

«فقـدان الاسـتقلالية يعـني أنـه ليـس ثمـة أيـة دولـة معزولـة يمكنهـا، بالنظـر إلى الوسـائل الـتي تطرحهـا، أن تحمـي مواطنيهـا ضـد التأثـيرات الخارجيـة الـتي تنتجهـا قـرارات فاعلـين آخريـن»[١٨].

لقـد وضـع هابرمـاس الفضـاء العمومـي بـين المجتمـع المـدني والمجتمـع السـياسي، ومنحـه القـوة الديمقراطيـة اللازمـة مـن أجـل إجـراء النقـاش العمومـي وإتمـام الفعـل التواصـلي قصـد التفـاوض والمناظـرة بشـأن حلحلـة المشـاكل الطارئـة والمسـتجدة عـلى صعيـد البيئـة والمهنـة والتقـدم العلمـي والحيـاة، مثـل التلـوث والحـروب والأمـراض والتميـيز الجنـسي والنـوع الاجتماعـي والنسـوية وحظـر الأسـلحة الفتاكـة وترفيـع الأمـل في الحيـاة.

عـلى هـذا الأسـاس تسـمح الدولـة الليبراليـة بقيـام مجتمـع مـدني عالمـي يحـترم الهويـات الثقافيـة للجماعـات التاريخيـة ويشـكل فضـاء عموميـاً للنقـاش السـياسي بـين الفئـات المتصارعـة والقـوى التعدديـة، مـن أجـل بلـوغ حالـة مـن التفاهـم الإيتيقـي والإجمـاع التشريعـي وممارسـة الفعـل التواصـلي وتوسـيع دوائـر المشـاركة والتدخـل.

هنـاك اتفـاق ضمـني بـين التقليـد الجمهـوري والتقليـد الليـبرالي عـلى حيويـة الـدور الـذي يقـوم بـه المجتمـع المدني في الدفـاع عـن حقـوق الأفـراد والجماعـات وفي معاضـدة الجهـود الـتي تبذلهـا الـدول الناميـة في التنميـة والتحديـث والعصرنـة والتدريـب عـلى الديمقراطيـة والتسـامح وتنويـر الحشـود ومكافحـة الآفـات الاجتماعيـة وتسـليح النـاس بالقيـم الكونيـة والعقلانيـة وتعميـم رسـالة العلـم والـروح الموضوعيـة ورقمنـة أروقـة الحيـاة.

زد عـلى ذلـك يسـاعد المجتمـع المـدني عـلى إيجـاد حلـول ظرفيـة لجملـة مـن الإحراجـات الجزئيـة والمشـاكل الطارئـة ويؤثـر الإجـراءات الوقائيـة عـلى العقابيـة ويضفـي الطابـع الأخـلاقي عـلى المعامـلات البشريـة، ويشـكل مجموعـة مـن المواطنـين الأحـرار ضمـن فضـاء مـدني يتميـز بالتعدديـة والتحرريـة والديمقراطيـة الإجرائيـة. وبالتـالي «يقـوم المجتمـع العـادل وببسـاطة بتأمـين حريـة متسـاوية للجميـع، حـتى يتسـنى لـكل واحـد أن يطـور فهمـه الخـاص للأخـلاق الخاصـة بـه، ولـكي يحقـق تصـوره الشـخصي للحيـاة الصالحـة تبعـاً لمـا يسـتطيع ولمـا يأمـل»[١٩].

لقـد طبّـق هابرمـاس نظريـة إيتيقـا النقـاش عـلى مفهـوم الفضـاء العمومـي، وشرّع قيـام المجتمـع الليـبرالي عـلى قاعـدة تـلاقي النسـبية الثقافيـة مـع القيـم الكونيـة وبـين العقلانيـة النقديـة والفعـل التواصـلي بـين المواطنـين.

١٨- Habermas Jürgen, Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique, traduit par Rainer Rochlitz, édition Fayard, Paris, ٢٠٠٠ ,p.١٣١

١٩ - هابرماس (يورغن)، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، مؤسسة كلمة، أبو ظبي، المكتبة الشرقية، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٧، ص٢٧





إنّ السياسة الصحيحة التي يجب أن يسير عليها المجتمع المدني، ليست تحقيق الاستقلالية التامة عن المجتمع السياسي، ولكن أن يتحرك ضمن المنطق السياسي الذي يخلف أقل الأضرار



المجتمع المدني
يقاوم الارتداد إلى
حالة التوحش والنزعة
الهمجية الكامنة

ما يلفت النظر في الحقبة المعاصرة أنّ الوظيفة الجديدة التي صار المجتمع المدني يقوم بها هي وظيفة تربوية دينية وثقافية أكدها ريكور بقوله: إنّ» التربية هي من الأشياء التي يتولى المجتمع توزيعها ضمن وظيفته القائمة على توزيع الأدوار والحقوق والإلزامات والأعباء»[٢٠]. وآيته على ذلك ما تمثله المدرسة من حلقة وسطى بين الدولة والأفراد، وما يضمنه المجتمع المدني التربية من خيارات اجتماعية أولية. كما يستثمر المجتمع المدني في القطاع التربوي ويدافع عن حرية التعليم ويدعم الوظيفة العمومية له، وينجز توافق الآراء مع احترامه لتعددية المواقف. علاوة على ذلك يندرج المجتمع المدني ضمن دائرة القطاع الخاص أي ما ليس عمومياً وما لا يدخل ضمن اختصاص الدولة، وكلّ ما يدخل ضمن نظام الاعتقادات الفردية وما لا يدخل ضمن اختصاص الجماعة[٢١]. ويشترط قيام دولة ديمقراطية يتمتع فيها المجتمع المدني بالاستقلالية توفر ثلاثة مكونات أساسية هي: القناعة الدينية وعقلانية التنوير وعنصر الحماسة المرتبط بالحياة والطبيعة. وبعبارة أخرى اشترط ريكور وجود تصور ليبرالي للدين يقبل بمحدودية المعتقد الشخصي في عملية إشباع الفضاء الكلي للحقيقة وتراث أنواري يرى أنّ الدين ليس كريهاً، بل هو مقبول، ومكون رومانسي يشجع على إرادة الحياة وحب الطبيعة والمحافظة على البيئة وعلى التمرد والإبداع.

خاتمة:

«وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِم حاجة مِمَّا أُوتُوا، وَيُؤْثِرُونَ على أنفسِهِم ولو كان بهم خصاصة». (القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية ٩).

خلاصة القول إنّ السياسة الصحيحة٢٢ التي يجب أن يسير عليها المجتمع المدني، ليست تحقيق الاستقلالية التامة عن المجتمع السياسي، وبلورة ما وقع تسميته بالنظام الاجتماعي الأفضل، ولكن أن يتحرك ضمن المنطق السياسي الذي يخلف أقل الأضرار، [٢٣] ويجلب المنافع الضرورية، ويمثل قلعة نضال وحاضنة مقاومة ضد الشمولية والفردانية، ويتميز بالدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية والمواطنة، وتغلب على شكل الأفعال الإرادية الحرة الطابع الطوعي والمجاني، وتندرج ضمن مجموعة من المؤسسات المهيكلة.

لكن إذا وُضِعَ هذا المفهوم الإجرائي في سياق تاريخ حضارة اقرأ فإنه من الممكن ملاحظة وجود ظواهر الاستقلالية عن النظام السياسي وهيئات معارضة السلطة بالتعزير والمحاسبة والمشورة والنصح، ويمكن القول إنّ القرآن قد اعتنى بالمجتمع، وركز على البعد الاجتماعي للعقيدة والقصص والأخبار، وترجمت الفترة المكية وفترة المدينة تلك الأدبيات الاجتماعية على مستوى الممارسة الميدانية والواقع الملموس.

لقد تمّ اعتبار الظاهرة الاجتماعية مسألة فطرية طبيعية وليست ثقافية مكتسبة، وتمّ الكشف عن العلاقة التعادلية التكاملية بين الفرد والمجتمع وبين النزعة الفردية التي تقتصر على الملكية الخاصة والمرافعة على الذات والنزعة الجماعية التي ترنو إلى المصلحة العامة وتسعى إلى توفير المنفعة المشتركة للكل.

وقد تكونت أركان المجتمع المدني في الإسلام من الحاجة إلى الاتفاق على تصور عقائدي موحد يمثل البنيان المرصوص للأمّة، ويجعلها تنظر إلى نفسها كجسد واحد، وتتصدى للعوائق والتحديات، وتشترط وجود نظام يمثل مصدر التماسك الداخلي والانسجام الذاتي، يهدف إلى توفير الحد الأدنى من التلاحم. وقد تجلى في الطابع العلائقي وروابط الألفة والاتحاد والتعاون بين الناس دون إهمال دور الفرد والفردانية.

لقد تميز المجتمع المدني في حضارة اقرأ بالعمومية والعالمية، وبالطابع الإلزامي في مستوى التكاليف والأحكام قصد درء المفاسد وجلب المصالح وحماية الكليات الكبرى والمقاصد العامة للناس. لكن وقع التفطن إلى أهمية الطابع الخصوصي وضرورة العناية بالرموز الحضارية للمجتمع المدني الإسلامي ولفت الانتباه إلى الجوانب الديناميكية ومقاومة السكون والتقليد والتشجيع على التغيير والتطوير والتجديد.

بناء على ذلك تداخلت العوامل السياسية الاقتصادية والمقومات الدينية الفقهية في ضبط منهجية عمل مؤسسات المجتمع المدني، وتقاطعت وظائف المساجد ودور العبادة بين الدعوي والثقافي، وتمّ الاعتماد على العدل والشورى والصدق والأمانة والطاعة والتوكل والمؤازرة والإنفاق والاستقامة والقناعة والتراحم والعفو والفلاح والرفق والإيثار والصلح والإصلاح والتدبير والمعروف والقسط والبر.

٢٠- ريكور (بول)، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى، ٢٠١١. ص٤٥

٢١- ريكور (بول)، الانتقاد والاعتقاد، مرجع مذكور، ص٤٩

٢٢- voir Renaut (Alain), qu’est-ce qu’une politique juste ?, essai sur la question du meilleur régime, éditions Grasset-Fasquelle, Paris, ٢٠٠٤.p٦٨

٢٣- Voir Sfes (Gérald), Machiavel, la politique du moindre mal, édition PUF, Paris, ١٩٩٩

والحـقّ أنّ المجتمـع المـدني لا يقتـصر عـلى التصـدي لهيمنـة النزعـات الجمعانيـة وتضييقهـا عـلى الحريـات الفرديـة وتدخلهـا في الدوائـر الشـخصية، وإنمـا يقـاوم الارتـداد إلى حالـة التوحـش والنزعـة الهمجيـة الكامنـة.

مـا فـتئ الإسـلام اليـوم بفضـل العولمـة وتطـور التقنيـات ووسـائل الاتصـال الحديثـة يسـاهم في انتشـار ثقافـة عالميـة تغذيهـا روافـد خصوصيـة متنوعـة، ويدعـم تقـدم الوعـي الكـوني، ويقـود مسيرة تمديـن الأرض وتحويلها إلى مجتمـع مـدني عالمـي بتعميـق ارتبـاط تاريـخ العـرب والمسـلمين بالعـصر الكـوني واندماجهـم بالكونيـة.

إذا كان مـا يرتسـم في الأفـق ومـا يؤسـس اليـوم عـلى الصعيـد التقـني والاقتصـادي والسـياسي والحقـوقي هـو لبنـة أولى مـن أجـل قيـام مجتمـع عالمـي مـدني «ألا يكـون المجتمـع العالمـي الـدواء الشـافي للسـلطات الهذيانيـة للدول ولقدراتهـا التدميريـة وللقـوى الرجعيـة الـتي تسير نحـو عـصر كـوني وسـيط وللأنظمـة الشـمولية الجديـدة...؟»٢٤

المصادر والمراجع:

باللسان العربي:

- باليبـار (أتيـان)، سـبينوزا والسياسـة، ترجمـة منصـور القـاضي، مؤسسـة مجـد، بـيروت، طبعـة أولى،١٩٩٣،

- ريكـور (بـول)، الانتقـاد والاعتقـاد، ترجمـة حسـن العمـراني، دار توبقـال، الـدار البيضـاء، المغـرب، طبعــة أولى، ٢٠١١

- غرامـشي (أنطونيـو)، كراسـات السـجن، ملاحظـات حـول السياسـة، الدولـة والمجتمـع المـدني، الجـزء الثـاني، ترجمـة عـادل غنيـم، النـاشر دار المسـتقبل العـربي، القاهـرة، ١٩٩٤

- فرنسـوا شـاتليه وأوليفيـه دوهاميـل وإيفلـين بيزيـه، معجـم المؤلفـات السياسـية، ترجمـة محمـد عـرب صاصيـلا،مؤسسـةمجـد،بـيروت،الطبعـةالثانيـة،٢٠٠١

- مـوران (إدغـار)، النهـج، إنسـانية البشريـة، الهويـة البشريـة، ترجمـة هنـاء صبحـي، هيئـة كلمـة، أبـو ظـبي، الطبعـة الأولى، ٢٠٠٩

- هابرمـاس (يورغـن)، مسـتقبل الطبيعـة الإنسـانية، ترجمـة جـورج كتـورة، مؤسسـة كلمـة، أبـو ظـبي، المكتبـة الشرقيـة، بـيروت، طبعـة أولى، ٢٠٠٧

- هيجـل، أصـول فلسـفة الحـق، ترجمـة إمـام عبـد الفتـاح إمـام، مكتبـة مدبـولي، القاهـرة، ١٩٩٦

باللسان الفرنسي:

- Aristote, la politique, traduit par J.Tricot, édition Vrin, Paris, ١٩٦٢

- Aubenque Pierre et Sinacoeur M.A. Aristote aujourd’hui, édition UNESCO, Paris,١٩٨٨

- Habermas Jürgen, Après l’Etat-nation, une nouvelle constellation politique, traduit par Rainer Rochlitz, édition Fayard, Paris, ٢٠٠٠

- Hegel, Principes de la philosophie du droit, traduit par Jean Francois Kervégan, édition PUF, Paris, ١٩٩٨.(la société civile, pp٣١٢-٢٥٩).

- Kant Emmanuel, Métaphysique des mœurs II, Doctrine du droit, I, ٤٢. Edition Flammarion, Paris, ١٩٩٤.

- Lechat (Jean), La politique dans l’esprit des lois, éditions Nathan, Paris,١٩٩٨

- Monique Canto-Sperber, Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale, Tome٢, édition Quadrige, Paris, ٢٠٠٤

- Platon, la république, édition Garnier-Flammarion, Paris, ١٩٦٦

- Renaut (Alain), qu’est-ce qu’une politique juste ?, essai sur la question du meilleur régime, éditions Grasset-Fasquelle, Paris, ٢٠٠٤

- Sfes (Gérald), Machiavel, la politique du moindre mal, édition PUF, Paris, ١٩٩٩.

٢٤ - موران (أدغار)، النهج، إنسانية البسرْية، الهوية البسرْية، ترجمة هناء صبحي، هيئة كلمة، أبو ظبي، الطبعة لأولى، ٢٠٠٩، ص ص. ٢٧٩-٢٨٠



الحداثة والتراث: قراءة في مشروع عبد اللّه العروي



بقلم: د. مصطفى الغرافي
باحث مغربي

تندرج أعمال عبد الله العروي في سياق الجدل الإيديولوجي الذي ساد الفكر العربي المعاصر بين دعاة الإصلاح السلفي وبين ممثلي الاتجاه الليبرالي القومي. وقد تركز الجدال بين أصحاب هذه المشاريع الفكرية حول قضية مركزية تمثلت في تشخيص وضعية التأخر التاريخي والتفكير في سبل تجاوزها. في هذا السياق الذي غلب عليه السجال الإيديولوجي تبلور خطاب العروي بوصفه جزءاً من الإصلاحية العربية التي كانت تتفاعل في المشرق والمغرب على حد سواء في هذه الفترة. وقد شكل الوعي بتخلف المجتمع حافزاً قوياً عند العروي على بحث أسبابه وتقصي أشكاله ومظاهره.

١. التراث الإسلامي ومفارقة العقل

يمكن اعتبار كتاب «مفهوم العقل، مقالة في المفارقات» محاولة نقدية لبعض صور التفكير التراثي، الذي يحتمي أصحابه بالماضي هروباً من مواجهة الأسئلة المحرجة التي يطرحها الحاضر. وقد اختار العروي مساجلة أصحاب هذا التوجه بطريقة تقوم على النقد المؤسس على الحجج والبراهين التي تتساند فيما بينها وتتعاضد في تركيب استدلالي يتيح الكشف عن محدودية العقل الإسلامي الذي تستند إليه أطروحات الفكر السلفي. فقد لحظ العروي أننا ما فتئنا، من جهة أولى، «نقول ونكرر منذ عقود أنّ الفكر الذي ورثناه عن السلف ـ ما يسميه البعض التراث- يدور كله حول العقل[١]، وأننا «نؤمن ونقول منذ قرون إنّ الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقاً»[٢]. لكنّ حياتنا اليومية، من جهة ثانية، مليئة بصنوف عديدة من اللامعقول، ممّا يدفع إلى طرح سؤال إشكالي يكشف بوضوح مفارقة العقل الإسلامي: «أولا يكون العقل الموروث الذي نتصوره ونرثه ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط؟»[٣].

مثلت البرهنة على ضرورة القطع مع التراث فكرة مركزية في كتاب «مفهوم العقل» فهي تخترقه من بدايته إلى نهايته[٤]. فقد أرجع الباحث مظاهر التأخر التاريخي والحضاري، التي لازمت المجتمعات العربية، إلى العقل التراثي الذي ظل منطقاً مضمراً يوجه عملية التعقل والتفكير في سياق الثقافة العربية: «ما كنت لأكتب في الموضوع لو عدنا نعني بالعقل في آن ما نعتقد ونقول، ما نفعل وننجز. كان ذلك حلم زعماء الإصلاح وما يزال إلى يومنا هذا حلماً غير محقق»[٥].

١- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط١ ـ ١٩٩٦ ص: ٣٥٧
٢- نفسه، ص: ٣٦٤
٣- نفسه، ص: ٣٥٧
٤ـ «الكتاب بني كله على واقع القطيعة وقبولها كمسلمة» ـ مفهوم العقل ص: ٣٥٨
٥ـ عبد الله العروي، مفهوم العقل ص: ١٩

عبدالله العروي

مفهوم العقل



تركز جهد العروي في
كتابه «مفهوم العقل»
على فحص المرجعيات
المؤسسة لخطابات
الإصلاح التي يدعو
أصحابها إلى التجديد
انطلاقاً من التراث

إنّ الثقافة الإسلامية، من وجهة نظر العروي، لا تتحدد بوصفها ثقافة عقل، لأنّ «العقل الذي تحتفل به مفهوم ملتصق بها ومفارق لما يعرف بالاسم نفسه في المجتمع المعاصر»[٦]؛ فالعقل بمفهومه الحديث لم يعد نظراً أو استدلالاً كما كان الشأن بالنسبة إلى العقل بمفهومه التقليدي، ولكنه تحول إلى عمل وإنجاز وسلوك. لقد تميز العقل في سياق الثقافة الإسلامية لأنه ظلّ محدوداً بـ «عقل أعلى» هو العلم المطلق المؤدي إلى اليقين، والذي ينتفي معه كلّ إعمال لقدرات العقل من فحص وتأمل وحيرة وتردد، لأنّ «اليقين حاصل قبل النظر»[٧] ممّا يجعل العقل يتحدد حسب هذا التصور، باعتباره «تأويلاً» أي عودة إلى «الأول» [٨]، إنه «عقل النص»[٩]. هذه هي مفارقة العقل في الثقافة الإسلامية، فنحن ما نفتأ نردد أنّ ديننا هو دين العقل، لكنّ الفهم التراثي ربط العقل بالمطلق وحصره في التأمل والنظر ومنعه من العمل والإنجاز، في حين يعترف المسيحيون بأنّ دينهم لا يقوم على العقل، ومع ذلك تمكنوا من استيعاب مكاسب الحداثة وحققوا التقدم المنشود: «المجتمع الأبعد عن العقل؛ أي أوروبا الغربية، هو الذي تمكن من تحقيق الممكن، في حين أنّ المجتمع الأقرب إلى العقل نظرياً، أي الإسلامي، هو الذي توقف عند آخر عقبة كانت تفصله عن اكتشاف عالم جديد. أو ليست هذه مفارقة؟»[١٠]. إنها مفارقة محمد عبده التي نجمت عن «الحصر الذي جعله ينفي الزمان ويظلّ وفياً للذهنية الكلامية التقليدية»[١١].

لقد مثلث هذه المفارقة باعثاً على فحص منظومة التفكير التراثي من خلال التناول الإشكالي والنقدي لمفهوم العقل بغرض نزع صفة البداهة عنه: «ما دفعني إلى التساؤل حول مفهوم العقل هو أني أخذت المفارقة (مفارقة عبده أولاً، وثانياً تلك التي يعيشها يومياً كل واحد منا) مأخذ الجد»[١٢]. ولذلك تركز جهد العروي في كتابه «مفهوم العقل» على فحص المرجعيات المؤسسة لخطابات الإصلاح التي يدعو أصحابها إلى التجديد انطلاقاً من التراث. لقد أعاد ترتيب عناصر الفكر الإسلامي، ممّا أتاح له الكشف عن محدودية الدعوة إلى استعادة منظومة التفكير التراثي، لأنّ العقل الموروث في نظره هو بالذات أصل الإحباط[١٣]. ولذلك قرر أنّ الطريق إلى الحداثة رهني بتجاوز العقل التراثي أسوة بالشعوب الأخرى التي قطعت أشواطاً كبيرة في مسار الحداثة والتحديث. «إنّ الحسم الذي نتكلم عنه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا ابتداء من القرن ١٦م إلى يومنا هذا»[١٤]. المطلوب إذاً القطع مع منظومة التفكير التراثي التي تشتغل وفق قواعد «المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق»[١٥]. ذلك أنّ تحديث المجتمع وعقلنة الفكر لا يمكن أن يتحققا إلا «بالاختيار والحسم؛ أي اتخاذ القرار بالسير في طريق «ما ليس منه بد» حسب عبارة إمبراطور اليابان بعد هزيمة ١٩٤٥»[١٦].

بهذا الانحياز الصريح إلى قيم المعاصرة والتحديث حسم العروي موقفه من مفارقة الشيخ محمد عبده ومعه جميع التراثيين الذين يصدرون عن مواقف انتقائية توفيقية تؤدي في نهاية المطاف إلى بروز هوّة شاسعة بين العدة الذهنية والواقع الاجتماعي[١٧]، حيث قرر العروي بشكل قاطع أنّ كلّ من يتعامل مع التراث بمنطق القدامى ومفاهيمهم يكون قد «خرج من زمانه إلى زمان آخر»[١٨].

لقد أوضح العروي أنّ المنهجية الكلامية التقليدية عملت على حصر فاعليه العقل في «عقل النص» الذي يمثل الأصل الناظم لمرجعية التفكير السلفي بمختلف أشكاله وصوره؛ فالنص يتحدد في المرجعية التقليدية بأنه «كلام وبيان. بل هو الكلام، الكون، والقول، والحق، والعلم، والعقل»[١٩]. النص بعبارة جامعة «مرآة العقل والكون معاً»[٢٠]. وبذلك تمّ حصر العقل بمفهومه التراثي في «النص». وقد نجم عن ذلك أنّ «المعقول» في الثقافة العربية الإسلامية أصبح يتشكل من الخبر والحكمة والسنّة أو التقليد أو سر الإمام. وتلتقي هذه الأسماء جميعها في أنها تسعى إلى العقل المطلق؛ «العقل هو ما يعقل العقل ويحده، وما يعقل العقل ويؤسسه كعقل هو المطلق الذي هو

٦- نفسه، ص: ١٦٣
٧- نفسه ص: ٥٦
٨- نفسه ص: ١٠٢
٩- نفسه، ص: ٦٩
١٠- نفسه ص: ٣٥٨
١١- نفسه ص: ٣٦٣
١٢- نفسه ص: ٣٦٤
١٣- نفسه، ص: ٣٦٠
١٤- نفسه، ص: ٣٥٩
١٥- نفسه، ص: ٣٦١
١٦- نفسه ص: ٣٦٣
١٧- نفسه ص: ٣٦٢
١٨ـ نفسه، ص: ١٧
١٩- نفسه، ص: ١٥٢
٢٠- نفسه، ص: ١٥٢

علـم مطلـق»[٢١].

لقـد ترتـب عـن سـيادة «العقـل المطلـق» الـذي يتفـوق علـى العقـل البشري «المجتهـد» أنـه «كيـف عقـل العقـل، أي فهـم المنطـق بطريقـة جعلـت ذهـن المسـلم لا يلتفـت إلى الطبيعـة وإن اختـار المسـلك الاسـتقرائي، لأنـه يطبقـه علـى نصـوص وأقـوال لا علـى أعـراض وأحـوال الطبيعـة»[٢٢]. ولذلـك ظـل العقـل الإسلامي عقـلًا تأمليـاً فرديـاً، يتحـدد بوصفـه «مفهومـاً نظريـاً»[٢٣] ولـم يسـتطع تجـاوز النظر إلى العمـل. وبالتـالي ظـلّ عاجـزاً عـن «عقـل الزمـان»[٢٤]؛ أي إدراك واسـتيعاب مبـادئ التطـور وشروط التغـير. والنتيجـة المترتبـة عـن ذلـك افتقـار العقـل في السياق الإسـلامي إلى أبـرز مقومـات الحداثـة. يتعلـق الأمر بالتجريـب (العلـم الصناعـي أو التكنولوجيـا). وبذلـك تحققـت «القطيعـة الجوهريـة بـين القديـم والحديـث»[٢٥].

رفـض العـروي منهجيـة التفكـير الـتراثي الـتي تقـوم علـى الفصـل بـين الموقـف الحيـاتي والموقـف المعـرفي انطلاقـاً مـن تصـور فكـري يـرى أنّ مطلـب الإصـلاح لا يمكـن أن يتحقـق إلا بالقطـع نهائيـاً مـع قواعـد ومبـادئ العقـل الـتراثي. فقـد قـرر أنّ «امتـلاك بداهـة جديـدة لا يكـون إلا بالقفـز فـوق حاجـز معـرفي. حاجـز تراكـم المعلومـات التقليديـة. لا يفيـد أبـداً النقـد الجـزئي. بـل مـا يفيـد هـو طـي الصفحـة (...)، وهـذا مـا أسـميته ولا أزال أسـميه بالقطيعـة المنهجيـة»[٢٦]. وقـد جـاء موقـف العروي الداعـي إلى القطيعـة مـع الـتراث نتيجـة الاهتمـام المتزايـد الـذي لقيتـه الظاهـرة التراثيـة عنـد بعـض المعاصريـن الذيـن عملـوا علـى اسـتعادة مقـولات المـاضي مـن أجـل توظيفهـا سياسـياً في معـارك الحـاضر: «إنّ الـتراث تحميـه اليـوم مؤسسـة لا تـترك لأحـد حريـة التأويـل، ومـن أراد أن يحـيي كلام البعـض مـن مفكـري المـاضي، فإنـه لا محالـة مدفـوع إلى إحيـاء الـكل. وهـذا هـو سر موقـف المؤسسـة التقليديـة عندمـا تصفـق لإحيـاء كل قسـم مـن الـتراث القديـم مهمـا كانـت الأغـراض والظـروف، لأنهـا تعلـم أنّ النتيجـة العامـة سـتكون في صالحهـا»[٢٧].

ومـن أجـل البرهنـة علـى ضرورة القطـع مـع الـتراث توقـف العـروي عنـد واحـدة مـن مفارقـات الوعـي العـربي المعـاصر جسـدتها تصـورات ومقترحـات الشـيخ محمـد عبـده الـذي اتخـذ العـروي مـن فكـره حالـة تمثيليـة نموذجيـة توخـى مـن تفكيـك عناصرهـا الاسـتدلال علـى محدوديـة المرجعيـات الفكريـة الـتي يصـدر عنهـا المنادون بالتجديـد انطلاقـاً مـن منظومـة الـتراث.

٢. نقد منظومة التفكير السلفي

ينـدرج خطـاب عبـد الله العـروي في سـياق فكـري وثقـافي تميز بتنامي المواقـف التراثيـة الـتي اتسـمت بنزعـة توفيقيـة جديـدة توخـت الدفـاع عـن اختيـارات بعينهـا في السياسـة والثقافـة والمجتمـع اسـتناداً إلى منطـق الـتراث ومرجعياتـه الفكريـة والثقافيـة. وهـو مـا شـكل مـن وجهـة نظـر العـروي تراجعـاً عـن منجـزات الفكـر الحـداثي الـذي يقـوم علـى أسـس مغايـرة تمامـاً لمختلـف صـور التفكـير في الـتراث. ولذلـك اعتـبر العـروي صاحـب الأطروحـة الأكـثر جذريـة في مجـال نقـد الفكـر السـلفي، الـذي يصـدر عـن مرجعيـة تقليديـة تراثيـة. فقـد ذكـر أنّ مناقشـته لأصحـاب الفكـر السـلفي جعلتـه يسـتخلص أنّ «الرجـوع إلى نظريات المـاضي والحفـاظ علـى أصالـة فارغـة وهـم يعـوق التطـور»[٢٨] كمـا أعلـن داعيـة التاريخانيـة أنّ «الأهميـة الـتي تعطـى للتقليـد باعتبـاره قيمـة تبـدو مقلقـة»[٢٩]، لأنّ «المـاضي لا يمكـن أن يخدمنـا في حـل مشـكلتنا»[٣٠]. ولا ينبغـي أن نفهـم مـن هـذا القـول أنّ العـروي يدعـو إلى الانـصراف كليّـة عـن الاشـتغال بالـتراث؛ فالموقـف السـلبي مـن المـتن الـتراثي لا يتعـارض مـع دراسـته وفـق رؤيـة أكاديميـة صرف: «لسـت أنكـر التقليـد بوصفـه حدثـاً، فأنـا أدرسـه كظاهـرة ولكـني أنكـره كقيمـة»[٣١].

إنّ مـا يرفضـه العـروي هـو رأي التقليديـين الذيـن يقـررون أنّ «التقليـد أحسـن حـلّ لمشـاكل الحـاضر»[٣٢] فهـذه الفكـرة غـير واردة تمامـاً عنـد العـروي الـذي يـصرّ علـى ضرورة «طـي الصفحـة»[٣٣] بصـورة نهائيـة، لأنّ القطيعـة المنهجيـة مـع مضمـون الـتراث ومنطـق التقليـد تمثـل شرطـاً ضروريـاً لـكل تحـول تاريخـي مرتقـب «لا بـدّ مـن الاختيـار، مـن الفصـل والحسـم والجـزم. إذ في

٢١- نفسه، ص: ٩٧

٢٢- نفسه، ص: ١٦٤

٢٣- نفسه، ص: ٣٥٨

٢٤ - نفسه، ص: ١٠١

٢٥- نفسه، ص: ٣٥٨

٢٦- نفسه، ص: ١٠

٢٧- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط ٥ـ ٢٠٠٦ ص: ٢٢

٢٨- نفسه، ص: ٦٣

٢٩- عن التقليد والتخلف التاريخي، حوار العروي وعبد العزيز بلال ومحمد جسوس، مجلة لاماليف ع: ٦٤ ـ ١٩٧٤ نقله إلى العربية محمد بولعيش ومصطفى المسناوي، نشر في بيت الحكمة ع: ١- ١٩٨٦ ص: ١٦٧

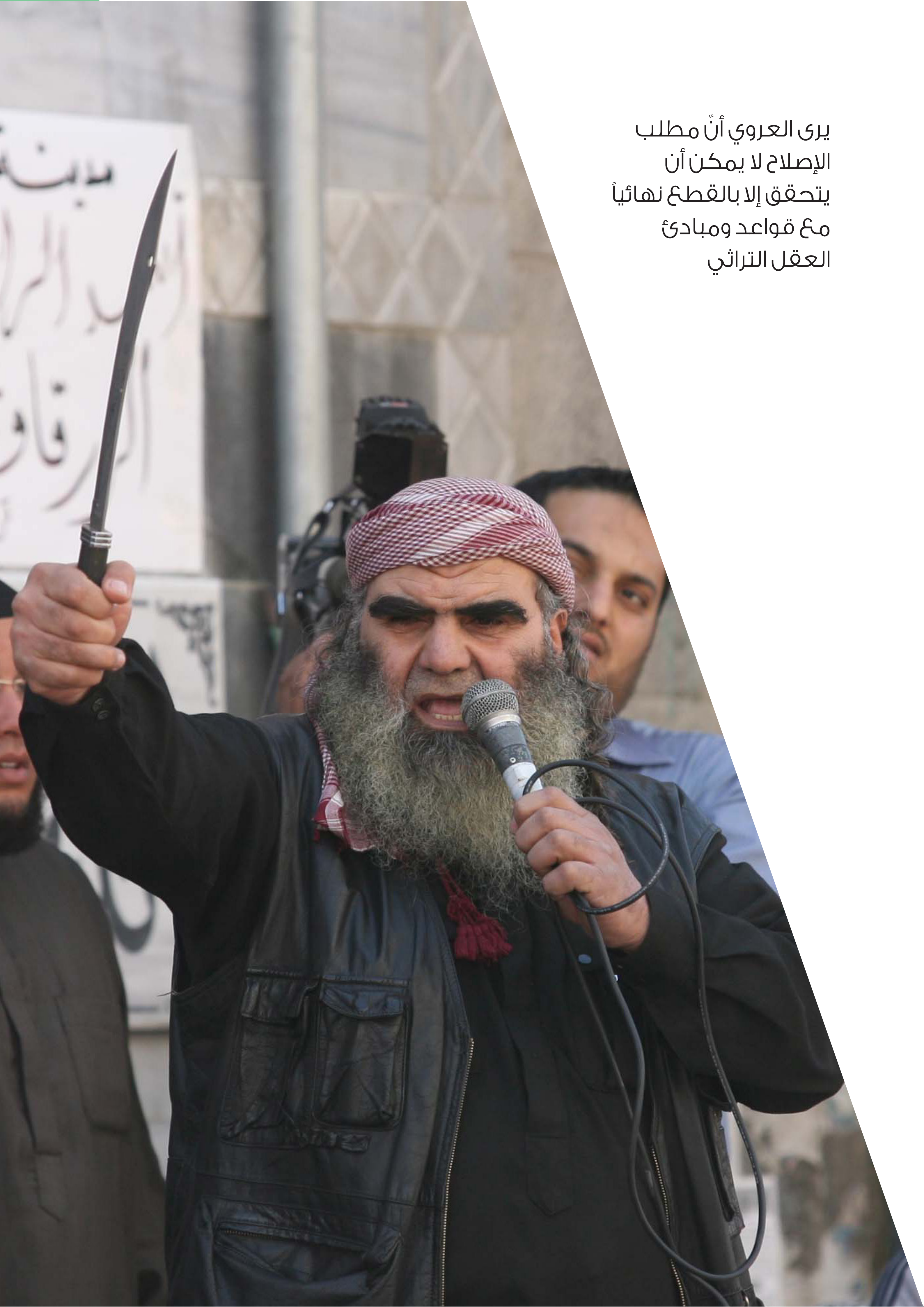
٣٠- نفسه، ص: ١٤٢

٣١- نفسه، ص: ١٦٣

٣٢- نفسه، ص: ١٦٣

٣٣- عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص: ١٠





يرى العروي أنّ مطلب
الإصلاح لا يمكن أن
يتحقق إلا بالقطع نهائياً
مع قواعد ومبادئ
العقل التراثي



مثلت الدعوة إلى
الأخذ بأسباب الحداثة
وضرورة الانخراط
في سيرورة التطوير
والتحديث مرتكزاً مهماً
من مرتكزات البرنامج
الإصلاحي الذي اقترحه
العروي

الجزم [لعله يقصد الحسم] يكون رفض كل ما هو تقليد من جميع النواحي»[٣٤].

لقد توخى العروي من نقد منظومة التفكر السلفي «دفع الحاجز الذهني الذي كان يمنع من وزن الأفكار حسب حاجتنا التاريخية إليها»[٣٥]. ولذلك قدم نقداً عميقاً ودقيقاً للخلفية الفكرية التي يتأسس عليها منطق وخطاب دعاة التجديد السلفي. الأمر الذي مكنه من وضع اليد على كثير من مفارقات الوعي العربي في الوقت الراهن. فقد اتخذ العروي من الشيخ، الذي وجه إليه سهام نقده، رمزاً لجميع محاولات الإصلاح التي تلجأ إلى الماضي بحثاً عن أجوبة لأسئلة الحاضر، حيث التجديد في تصورهم «إحياء القديم الأصيل»[٣٦].

وقد بيّن العروي أنّ مفارقة عبده تجسدت بشكل أساس في البحث عن أجوبة لأسئلة الحاضر في التراث. مما أدى إلى خلق هوة بين «الملاحظ والمروي، ما نجربه يومياً ونقول به (غير المعقول) وما نرويه من تراث الماضي ونقول عنه (كله معقول)»[٣٧]. وهذه المفارقة ليست خاصة بعبده، ولكنها تشمل كلّ التراثيين الذين يرون في الماضي الحقيقة المطلقة والمغلقة. إذ يتولد عن ذلك «عملية متواصلة من التماهي تجعل اللاحق يظن أنه يفهم السابق لأنه يتمثل مسبقاً موقفه المعرفي فيمحي من ذهنه كلّ ما يميزه عمّا يدرس تاريخياً واجتماعياً»[٣٨]؛ فالحق في منهجية التفكر التراثي واحد وثابت لا يتغير ولا يتبدل. ولذلك غلب على أصحاب الفكر التراثي الميل إلى استدعاء أقوال المتقدمين والنظر إليها باعتبارها حجة تحسم كلّ خلاف يعرض للناس في سائر العصور والبيئات. ويترتب عن ذلك انفصال الموقف الفكري عن الموقف الحياتي عند أصحاب هذا الفكر الذين ينطلقون من أنّ كلّ سلوك يوافق العقل والفطرة كان موجوداً «في زمن ما في الماضي وسيحصل في زمن ما من المستقبل، ولكنه غير حاصل في الحاضر. وهكذا يكون الفصل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون هو بالضبط ما يضمن الربط بينهما في الماضي والمستقبل»[٣٩].

لقد كشفت لحظة محمد عبده عن مفارقة الوعي العربي المعاصر. وقد توخى العروي من التوقف عند أفكاره إبراز مظاهر القصور في المشروع السلفي برمّته، متخذاً من تصور الشيخ حالة تمثيلية نموذجية مكنته من تشخيص محدودية الخلفية الفكرية الناظمة للذهنية التقليدية بشكل عام. فقد أوضح أنّ عديداً من المثقفين التراثيين المعاصرين، الذين يستعيدون لحظة محمد عبده، لا يدركون طبيعة منظومة التفكير التي يعملون على إحياء بعض عناصرها من أجل مواجهة إحراجات اللحظة الراهنة. وإذا كنا نسلم بأنّ لمنظومة التفكير التراثي حدودها ومستوياتها التي تجعل من بعض جوانبها لحظة امتياز في سياق عقلانية العصور الوسطى، فإنه ينبغي الإقرار كذلك بأنّ العودة إلى الماضي والاحتماء بمرجعياته سيؤديان حتماً إلى استمرار لحظة التأخر التاريخي ومضاعفة آثاره، لأنّ الإطار المعرفي للحداثة كما بلوره الفكر الغربي المعاصر يقطع تماماً مع جميع طرائق التفكير الموروثة التي يجري النظر إليها باعتبارها لحظات معرفية تكرارية مغلقة على تاريخ معين. وتستوجب هذه النظرة القطع مع الفكر التراثي بجميع أشكاله وصوره من أجل تجنب المفارقات التي تطرحها الدعوة إلى التحديث من منطلق الإحياء والتجديد من الداخل.

لقد فحص العروي أفكار الشيخ الإصلاحية التي دعا فيها إلى بعث وتجديد الإسلام انطلاقاً من منظور سلفي يستند إلى عقلانية اسمية نصية ومتعالية. وقد مثلت مقدمات العروي المنهجية ومراجعاته النقدية منطلقاً للتفكير في قضية الحداثة والتحديث في الوطن العربي، حيث تتقاطع في أبحاث العروي إشكالات التأخر بمسائل الإصلاح ومطالب التحديث. ومن هنا اتخذ تفكيره وجهة أساساً تمثلت في الدفاع عن الحداثة والفكر التاريخي والعمل على ترسيخ مبادئهما من أجل الانخراط في حركية التاريخ الكوني: «لكي نعمل ونعمل بجد، لا مفرّ إذن من اعتناق النظرة التاريخية لنظرة السلف، أمّا أن نبقى أوفياء في العمق لنظرة السلف ونأمل مع ذلك تغيير معنى واتجاه وقائع الماضي التي لم تكن في صالحنا، فهذا كلام بدون محتوى»[٤٠].

يتميز التفكير السلفي بكونه يبتعد كثيراً عن قواعد وشروط التفكير العلمي ومنطلقاته النظرية المنحازة لقيم العقلانية والنسبية والتاريخانية، حيث يتحدد منهج السلفيين بأنه «اللجوء إلى ضمانة الماضي لإنجاز

٣٤- من التاريخ إلى الحب، حوار أجراه محمد الداهي مع عبد الله العروي، كتاب مجلة الدوحة ع ٧٣ ـ ٢٠١٣ الكتاب رقم ٢٩، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر ص: ٦٨

٣٥- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: ٦٢

٣٦- عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص: ٣٦٣

٣٧- نفسه، ص: ٦٦

٣٨- نفسه، ص: ٦٧

٣٩- نفسه، ص: ٦٧

٤٠- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: ٩٥



إصلاحات فرضها الحاضر»[٤١]. وقد مثل الاعتراف بالتأخر والدعوة إلى تجاوزه بالعودة إلى التراث الفكرة المركزية الناظمة للذهنية السلفية المؤسسة على مرجعية فكرية تقليدية مهما تخفت وراء مصطلحات ومفاهيم محدثة، لأنّ «التقليد يعادي دائماً التجديد فيجد دائماً داخل المجتمع الذي ما يزال مكبلاً بقيد الماضي من يدافع عنه بوسائل الوقت، وسائل تجديدية في الظاهر، تقليدية في الباطن، ما كان يقال أمس بأسلوب الأزهر يقال اليوم بأسلوب السوربون وأوكسفورد»[٤٢].

لقد تمكن العروي من تشخيص مفارقة التفكير السلفي من خلال تحليل وتفكيك عناصر المنظومة المرجعية التي يستند إليها المثقف التقليدي من أجل مواجهة الأسئلة المربكة التي يطرحها عليه الواقع الجديد، حيث بين أنّ مفارقة الشيخ عبده، وهي مفارقة جميع التراثيين، تكمن في أنه «استنجد بالعقل المطلق»[٤٣] ممّا أدى إلى العجز عن «عقل الزمان»[٤٤]، أي التطور والتغير الحاصلين في فكر الإنسان. لقد توقف عبده عند لحظة ظهور الإسلام مع أنّ الزمن لم يتوقف. وبذلك بقيت تصوراته الثقافية ومقترحاته الإصلاحية وفية لنظام الفكر الذي حكم الذهنية الكلامية التقليدية.

٣. المشروع الحداثي

مثلت الدعوة إلى الأخذ بأسباب الحداثة وضرورة الانخراط في سيرورة التطوير والتحديث مرتكزاً مهماً من مرتكزات البرنامج الإصلاحي الذي اقترحه العروي: «لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية، لكنّ هذا الاستيعاب، مهما تأخر، فسيبقى في جدول الأعمال، كلما تأخر تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل، وليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة بقدر ما هو وعي بنقص خطير ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن»[٤٥].

لقد انتقد العروي الأفكار الإصلاحية التي دعا إليها أصحاب المشروع السلفي، كما أبرز مظاهر القصور في الاقتراحات التي طرحها دعاة الاختيار الليبرالي، ليقدم بدلاً من ذلك مشروعاً فكرياً واضح المعالم توخى من خلاله أن يقدم التحليل المعقول لماضي وحاضر ومستقبل العرب، حيث أكد العروي أنّ الاستيعاب الدقيق لعناصر المشروع في أبعاده الفلسفية والسياسية والتاريخية من شأنه أن يقود إلى التغلب على النزعة السلفية والاختيار الانتقائي معاً[٤٦]. وقد شيد العروي مشروعه الفكري على جملة من الأسس والمرتكزات أهمها الثورة الثقافية والفكر التاريخي والماركسية الموضوعية والبعد الكوني للحداثة.

٤. الثورة الثقافية:

افتتح العروي معركته الإيديولوجية مع ممثلي الثقافة العربية بكتابه «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» لتتولى أعماله اللاحقة توضيح معالم المشروع الثقافي الذي يقترحه بديلاً فكرياً وسياسياً يتيح للعرب امتلاك أسس الحداثة وتمثل أصول المعاصرة. وقد اتخذت معركة الإيديولوجيا صورة أكثر راديكالية في كتابه الأشهر «العرب والفكر التاريخي» الذي شيد العروي من خلاله خطاباً برهانياً متماسكاً، وإن غلب عليه الطابع السجالي الذي يمثل عنصراً ملازماً لكل دعوة إيديولوجية تتوخى المساهمة في تحقيق ثورة ثقافية حقيقية. حدد العروي في «الإيديولوجية العربية المعاصرة» النماذج التي تمثل الثقافة العربية المعاصرة فحصرها في ثلاثة: الشيخ، والسياسي الليبرالي، وداعية التقنية[٤٧]، لكنه ما لبث أن راجع هذا التقسيم في كتابه «العرب والفكر التاريخي» حيث اعتمد نمذجة ثنائية ينقسم بموجبها المثقفون إلى صنفين اثنين: أغلبية تفكر حسب مبادئ المنطق السلفي، وأقلية تفكر بمنطق ليبرالي انتقائي[٤٨].

بعد مناقشة تفصيلية لأفكار ومقترحات ممثلي الإيديولوجيا العربية المعاصرة أعلن العروي فشل هؤلاء جميعاً في تحقيق التحول التاريخي المنشود؛ فالشيخ الذي يرمز به العروي للمثقف السلفي يؤمن إيماناً راسخاً بأنّ التراث يمثل «نظاماً عقائدياً كافياً وشافياً قادراً على تزويدنا بكل ما نحتاج إليه من حلول لكل مشكلات العصر»[٤٩]. غير أنّ السلفي عندما يقدّس الماضي ويدافع عن الحقيقة الكليّة المتعالية يجعلنا «نعيش بأجسامنا في قرن وبأفكارنا وشعورنا في قرن

٤١- نفسه، ص: ٢٠
٤٢- عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص: ٢٥
٤٣- نفسه، ص: ١٠٢
٤٤- نفسه، ص: ١٠١
٤٥- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: ١٧
٤٦- نفسه، ص: ٢٢٠
٤٧- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، البيضاء ط ٢ ـ ١٩٩٩ ص: ٣٩
٤٨- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: ٢٠٥
٤٩- نفسه، ص: ٥٩



إنّ تجربة التحديث التي
يتعين على المجتمعات
العربية أن تخوضها
ينبغي أن تقطع مع
منطق التقليد الذي
يتشكل باعتباره لحظة
تكرارية تتوخى استعادة
أمجاد الماضي



لقد مثل الفكر التاريخي
مدخلاً ملائماً لإنجاز
التحول المرتقب وتجاوز
مظاهر التأخر التاريخي

سابق»[٥٠]. أمّا المثقف الليبرالي الانتقائي فمأساته أعمق، لأنه يكتفي بالمواكبة السطحية لإنجازات الحضارة الغربية، فيقع نتيجة لذلك ضحية استلاب وتبعية غير واعية للغرب المتقدم «هؤلاء هم ضحية إغراء الغرب حسب تعبير مالرو. تنعكس الليبرالية الأوروبية في أذهانهم انعكاساً تاماً، في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية في أوروبا ذاتها هجومات من كلّ جانب. تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم. يساهمون في البداية ولمدة قصيرة في الحياة السياسية، ثم يتفرغون للعمل التربوي، تخونهم الظروف. وضمن المجابهة الكبرى، بسبب تغاير الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه، نرى بعضهم ينساق إلى اليأس وينعكف نحو قيم التقليد»[٥١].

لقد مثل النهوض الثقافي، بالنسبة إلى العروي، مدخلاً ضرورياً لكلّ تحول تاريخي مرتقب: «إذا أردنا أن نعطي فعالية لعملنا الجماعي وإبداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية فلا بدّ من ثورة ثقافية تعم المجتمع بجميع فئاته، وتقلب المنهج الحديث في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم لا في ثوب مستعار من الماضي. هذه الثورة الثقافية مازالت في جدول الأعمال»[٥٢]. ولا يمكن إنجاز ثورة ثقافية في نظر العروي إلا من خلال حرب إيديولوجية متواصلة، حيث يتوجب على المثقف «أن ينفذ إلى الجذور ويتصدى لحرب إيديولوجية لا هوادة فيها. كانت الواجهة الثقافية الإيديولوجية دائماً هادئة، لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات. هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل»[٥٣].

ومن أجل بلوغ هذه الغاية يطلب العروي من المثقف الجديد (التاريخاني) أن يقوم بدوره في تحديث المجتمع ومساعدته على تجاوز التأخر الحضاري. وذلك بالانخراط في سجال فكري حاد ومتواصل يتيح البرهنة على فساد أفكار وأطروحات الإيديولوجيات السائدة التي ترفض الديمقراطية وتعادي النزعة التاريخانية: «لكي يكون التاريخ ميدان جد ومسؤولية لا بدّ من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة. عندما يصف المؤرخ حدثاً ما ويريد أن يعطيه وزناً وقوة تأثير، يلزمه حتماً ألا يكون مقتنعاً بقيمته أو بتفاهته مسبقاً. يجب أن يفترض أنّ مغزاه سيظهر تدريجياً يوماً بعد يوم وعملاً بعد عمل وحكماً بعد حكم، بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة القارة، كلّ عمل تاريخي ناقص بدون معرفة نتائجه، وهذه تتشعب وتتوالى إلى ما لا نهاية، وكل حكم في التاريخ قابل للاستئناف للسبب ذاته، وهذا المبدأ هو في آن واحد أساس النزعة التاريخية والديمقراطية والعلم الحديث»[٥٤].

ينبني المشروع الثقافي البديل الذي يقترحه العروي على أساس فكري تاريخاني يؤمن بقدرة الإنسان على الفعل والإنجاز بما يقود إلى إغناء وتطوير مكاسب الحداثة كما بلورها الغرب الحديث والمعاصر. ذلك أنّ تجربة التحديث التي يتعين على المجتمعات العربية أن تخوضها ينبغي أن تقطع مع منطق التقليد الذي يتشكل باعتباره لحظة تكرارية تتوخى استعادة أمجاد الماضي (المشروع السلفي) أو تطمح إلى التطابق مع منجزات الحداثة الغربية (الاختيار الليبرالي). فقد أوجز العروي عناصر النموذج المثالي الذي يشكل ظاهرة الحداثة فحددها في الطبيعة والعقل والفرد والحرية، فالحداثة «تنطلق من الطبيعة معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية»[٥٥].

وقد حدد العروي شروطاً ثلاثة من أجل بلوغ هذه الغاية:[٥٦]

١. معرفة معطيات الثقافة الحديثة.
٢. معرفة تجربتنا التاريخية في كلّ مظاهرها.
٣. إذكاء الوعي.

لذلك وصف العروي مشروعه الثقافي بأنه «نقد إيديولوجي للإيديولوجية العربية (...) كتمهيد للعمل على تغيير الهياكل الاجتماعية، نقد موجّه أساساً للناحية المثقفة في مرحلة انتقالها، فرضتها إخفاقات الماضي وانحرافات الحاضر، حتى نتهيأ لمرحلة لاحقة، قد يعيننا على كسب معاركها التوضيح الإيديولوجي المتبوع بالتزام سياسي»[٥٧].

وما من شك في أنّ استخدام العروي لمفاهيم تعود إلى حقل الفلسفة التاريخية («الإيديولوجية العربية المعاصرة» و«العرب والفكر التاريخي»)، ثم تدعيم ذلك بدراسات معمقة تمحورت حول مفاهيم بعينها

٥٠- نفسه، ص: ٦١
٥١- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط ٦ ـ ٢٠٠٢ ص: ١٦١
٥٢- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: ٤٣
٥٣- نفسه، ص: ٢٢٤
٥٤- نفسه، ص: ٩٣
٥٥- نفسه، ص: ١٠٨
٥٦- نفسه، ص: ١١٤
٥٧- نفسه، ص: ١٨



(الدولة والحرية والإيديولوجية والتاريخ والعقل) قد أسهم في توضيح وترسيخ القناعات الفكرية والاختيارات الإيديولوجية التي اعتنقها ودافع عنها من أجل التأسيس لفعل ثقافي أكثر نضجاً، وممارسة سياسية أكثر واقعية ومردودية. فقد ارتبط عمل العروي في تدقيق المفاهيم بمشروع تحديث المجتمع وتطويره. يقول: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل إننا نعتقد أنّ شجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء»[٥٨]. ولذلك أدرج العروي سلسلة كتب المفاهيم التي أنجزها ضمن غاية كبرى تمثلت في تحديد «منطق الحداثة»[٥٩] الذي شكل مفهوماً مؤطراً ومهيمناً صيغت في ضوئه مفاهيم السلسلة ككل[٦٠]. فقد أوضح العروي أنّ موضوع سلسلة المفاهيم «مرتبط بالوضع الذي نعيشه منذ قرنين، حيث انقطعت الصلة بيننا وبين إنجازات ومنطق تراثنا الثقافي»[٦١].

لقد وضع العروي الأسس الأولية لمشروع ثقافي طموح توخى من خلاله الإسهام في تغيير الذهنيات وأنماط السلوك باعتبارها خطوة ممهدة تقود إلى تحقيق ثورة ثقافية تمكن من توطيد دعائم الحداثة وترسيخ مبادئ المعاصرة في المجتمعات العربية انطلاقاً من وعي فكري تاريخاني.

٥. الفكر التاريخي:

يرجع العروي فشل المشروع الإصلاحي الذي دعا إليه ممثلو الإيديولوجية العربية إلى غياب الوعي التاريخي؛ فالأفكار التي اقترحها الاتجاهان الرئيسان في الإصلاحية العربية (السلفي والليبرالي) من أجل مواجهة مشكلة التأخر العربي لا تستحضر معطيات التاريخ ولا تعتد بدروسه؛ السلفي منشغل بالدفاع عن هويّة مطلقة ومغلقة تحت ذريعة المحافظة على مقومات الذات الحضارية أمام تهديدات الآخر الأجنبي، أمّا الليبرالي فغارق في منجزات الحضارة الغربية دون أن يتسلح بوعي نقدي يتيح له استيعاب متطلبات اللحظة التاريخية التي ينتمي إليها، ممّا يجعله يسقط في الاستلاب الثقافي والحضاري. وهي النتيجة الحتمية لكل تقليد أعمى يتجاهل معطيات الواقع ولا يتجاوب مع دروس التاريخ.

إنّ غياب الوعي التاريخي لدى ممثلي الإيديولوجية العربية المعاصرة جعل مشاريعهم الإصلاحية منفصلة تماماً عن الواقع، فالسلفي يطمح إلى استعادة أمجاد الماضي التي تتردد في وجدانه في صورة «حنين رومانسي»[٦٢] لينتهي به الأمر بأن «ينحل في شخصيات السلف الصالح»[٦٣]. أمّا الليبرالي فيلقي بنفسه في تيار الحداثة الغربية ليعيش حلم التقدم الذي لا يعدو أن يكون، في الحقيقة، وهماً أو طوبى متخيلة. وفي جميع الأحوال يعيش رواد الإصلاحية العربية انفصاماً رهيباً يجعلهم لا يرون ما يقع أمامهم: «إذا ربطنا الأصالة بإنجازات الماضي فقد تاه كلامنا عن المقاصد، لأنه يشير إلى تاريخ بائد، وإذا ربطناها بالإنجازات الحالية كان كلامنا فارغاً، لأنّ ثقافتنا الحالية مقتبسة في جلّ مظاهرها باتفاق الجميع»[٦٤].

ولذلك انتقد العروي بحدة البرنامج السلفي والاختيار الليبرالي على حد سواء؛ فكلاهما لم ينجح في تقديم مشروع إصلاحي حقيقي يمكن من تجاوز حالة التأخر التاريخي: «يوجد على الساحة العربية برنامجان يتفقان في الهدف: محو التخلف، ويفترقان في الغاية: الأصالة بالمحافظة على الموروث، أم النبوغ في إطار التراث الإنساني المشترك. الواقع أنّ كلّ برنامج بقي حتى اليوم مجرد دعوى، ولم يخرج أي منهما إلى حيز الوجود»[٦٥]. والنتيجة المترتبة عن غياب الوعي التاريخي، عند الإصلاحيين العرب بمختلف أصنافهم، هي ‹التبعية وعلى كلّ المستويات؛ ف»من طبيعة الانتقائية أن تفتح الباب لكلّ المؤثرات الخارجية، والفكر التقليدي لا يقل عنها خضوعاً»[٦٦].

تتحدد التبعية عند العروي باعتبارها مظهراً من مظاهر الاستلاب الثقافي والحضاري: «السلفي يظن أنه حر في فكره، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إنّ اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره. أمّا الانتقائي فإنه غالباً ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك، فتغيب عنه تماماً مشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية»[٦٧].

٥٨- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط٦ ـ ١٩٩٨ ص: ٥
٥٩- عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص: ١٥
٦٠- نفسه، ص: ١٥
٦١- نفسه، ص: ١٢
٦٢- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: ٦١
٦٣- نفسه، ص: ٢٠٧
٦٤- ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص: ١٩٩
٦٥- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص: ٢٠٢
٦٦- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: ٢٠٦
٦٧- نفسه، ص: ٢٠٨

وينجم عن التبعية، سواء أكانت ظاهرة أم خفية، العجز عن إدراك الواقع كما هو، ممّا يؤدي إلى تعميق مظاهر التأخر ومضاعفة مستوياته: «التبعية الظاهرة والخفية لا تعني فقط عدم الاستقلال والاستغلال، بل تعني كذلك تعميق واستمرار التأخر التاريخي»٦٨. يؤكد ذلك واقع بعض الدول التي أرادت الخروج من شرنقة التخلف عبر التعاون مع الغرب. وقد كانت نتيجة ذلك ارتفاع معدلات الإنتاج والدخل ظاهرياً، لكنّ التخلف ظلّ واقعاً على المستوى الإنساني والاجتماعي والفكري. وما يزيد في تعميق الأزمة أنّ «السلفي والانتقائي لا يعيان حتى التبعية التي يعيش فيها ويمهدان لها الطريق على الدوام»[٦٩].

يبدو العروي مقتنعاً بفساد أطروحات المشروع الإصلاحي الذي يتبناه ويدافع عنه كل من المثقف السلفي والمثقف الانتقائي. ولذلك دعا إلى «إبداع اتجاه ثالث مبني على التجربة والمخاطرة. لكن يجب ألا ينحصر هذا الاتجاه في البحث عن خاصيات قوميتنا والتعبير عنها لأنّ ذلك انزواء وفلكلورية. الخاصية ليس معناها حتماً الرفض والمغايرة. ليس من الضروري أن نبدأ برفض أشكال الثقافة المعاصرة، بل يمكن ويجب أن ننطلق منها محاولين تعميقها وتوسيع نطاقها مظهرين أنّ هذه الثقافة التي تدعي العالمية ليست عالمية تماماً. تنقصها تجربة هي تجربتنا التي إن نجحنا في تشكيلها ستكتسب مدلولاً عاماً»[٧٠].

يحتاج توطين الحداثة في المجتمعات العربية إلى ثورة شاملة تمكن العرب من تجاوز النظرة المسحورة إلى العالم والتسلح بدلاً من ذلك بالوعي التاريخي؛ فهو «مقياس المعاصرة»[٧١] والأداة التي تساعد على منجزات الحداثة واستيعاب مكتسباتها. وإذا لم يتحقق ذلك فليس أمام العرب سوى استمرار الهزائم والنكسات التي من شأنها تعميق مظاهر التأخر الحضاري، «قد يتقدم المجتمع العربي بصورة ما. قد يحرز بعض الانتصارات حتى لو استرسل في طريقه الحالي، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل مدفوعاً مرغماً وأعينه محدقة في الأصل المتباعد تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة في ظل نكسات متوقعة»[٧٢].

٦٨- نفسه، ص: ٢٠٦

٦٩- نفسه، ص: ٢٠٧

٧٠- نفسه ص: ١١٤

٧١- نفسه، ص: ٦٨

٧٢- نفسه، ص: ٢٥

لقد مثل الفكر التاريخي مدخلاً ملائماً لإنجاز التحول المرتقب وتجاوز مظاهر التأخر التاريخي: «علينا أن نقول بكل صراحة إنّ المجتمع الذي يتمشى على ضوء النظرة التاريخانية يسود العالم. ولم يستطع أي مجتمع كان المحافظة على مقامه وحقوقه إلا بالخضوع للمنطق الجديد. أمّا الوفاء لرؤية خصوصية بدون أدنى أمل في تعميقها وفرضها على الغير فإنه لا يؤدي إلا إلى كلام غير مسموع. الوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز»[٧٣].

وقد اعتبر العروي أنّ اكتساب وعي تاريخي وحده كفيل بتحرير الفرد العربي من الضياع في المطلقات والذوبان في التراث. هذا هو المدخل الضروري لكل إصلاح حقيقي: «إذا انطلقنا من الشعور الملح والمؤلم بالإصلاح؛ أي التجديد حقاً؛ أي الهدم والبدء مجدداً، فإننا نخضع لما هو مبطن في المفهوم من إبداع وإنشاء، من مبادرة وإقدام. ننطلق مرغمين من قضايا ملموسة، قضايا الحرب والاقتصاد والتربية والأسرة والسياسة. وهي كلها مكونات لمفهوم أعمّ، هو مفهوم التاريخ»[٧٤].

إنّ التوجه إلى الماضي يجعل المثقف منفصلاً عن مشكلات الواقع وأسئلة الحاضر، لأنّ الفكر التقليدي «لا يتحدد بأحكامه العينية بقدر ما يعرف بمنهجه المبني على أنّ الحقيقة موجودة كاملة في مكان ما وفي زمن ما، يكشف عنها من حين إلى حين ودفعة واحدة»[٧٥]. ويترتب عن ذلك أنّ المثقف التقليدي ينفصل عن محيطه ولا يكون له تأثير في مجتمعه: «المثقف عندنا لا يتحرر فعلاً، فلا يعين مجتمعه على التحرر لأنه ينفصل دائماً عن المحيط الذي يعيش فيه وينتقل إلى عالم ماضٍ يجعل منه الحقيقة المطلقة»[٧٦].

في مقابل ذلك يدرك الفرد، الذي اكتسب وعياً تاريخياً، أنّ الإنسان هو صانع التاريخ، كما يقتنع بأنّ التطور التاريخي يسير في اتجاه واحد (من الماضي إلى المستقبل). وبذلك يصبح الفكر التاريخي أداة للتقدم والتطور (طفرة واقتصاد الزمن)، لأنه يعطي للعمل منطقاً ومفعولية، لأنّ «الفكر التاريخي هو الذي يحرر المرء من الأوهام ويوجهه نحو الواقع والإنجاز»[٧٧].

٧٣- نفسه، ص: ٦١

٧٤- عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص: ٣٦١

٧٥- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص: ٤٢

٧٦- نفسه، ص: ٦٨

٧٧- نفسه، ص: ٢٠٧

لقد مثل الفكر التاريخي بالنسبة إلى العروي «مقياس المعاصرة»[٧٨] لأنّ التحرر من أوزار الماضي لن يتحقق إلا إذا اكتسب العرب وعياً تاريخياً، ومن دونه «تغرق كلّ فكرة في بحر الحاضر الدائم، أي ترجع إلى أرضية الفكر السلفي»[٧٩]. ولذلك نظر العروي إلى التاريخانية بوصفها الوسيلة المثلى التي تمكن العرب من تجاوز حالة التأخر الحضاري، فقد ظلّ السؤال الأهم بالنسبة إليه هو: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون أن يعيش مرحلة الليبرالية)»[٨٠]. وقد أكد داعية التاريخانية أنّ استيعاب مكتسبات الحداثة كما بلورها الغرب الحديث سيظلّ على رأس جدول أعمال الفكر العربي المعاصر مهما طال الزمان[٨١].

٧٨- نفسه، ص: ٦٨

٧٩- نفسه، ص: ٦٨

٨٠- نفسه، ص: ٤٥

٨١- نفسه، ص: ١٧


صدر حديثا
ناجية الوريمي بوعجيلة
حفريّات في الخطاب الخلدوني
الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
المركز الثقافي العربي



«إذا أراد المسلمون حقاً نظاماً اجتماعياً إسلامياً فإنّ عليهم فحص كلّ جانب من جوانب الحياة العصرية من منظور الإسلام والقيام بالتصحيحات الضرورية...، ومن ثمّ عليهم دمج المعرفة الجديدة في الموروث الإسلامي، وذلك باستبعاد وتعديل وإعادة تفسير وتكييف مكوناته وفقاً لنظرة العالم إلى الإسلام».
مهاتير محمد

لا شك أنّ مفهوم المجتمع المدني استناداً إلى منهجي هيجل وماركس قد أُهمل ولم يعد مرتبطاً في عصرنا الراهن بتصور ليبرالي أو اشتراكي كما في السابق، فمنذ سقوط نموذج الدولة البيروقراطية الاشتراكية، وما نتج من تطورات على الساحة الكونية، والعالم يبحث عن مفهوم جديد للدولة المدنية يعبر عن مجتمع المواطنين الأحرار أكثر منه تعبيراً عن نظرية سياسية معينة.

استهلال لا بدّ منه

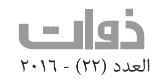
اعتاد فقيه السلطان، كما يُقال، على التزلف للقوة الحاكمة سواء من الناحية النظرية المؤسسة على خطابات المدح أو من الناحية العملية المتمثلة في تخريج الفتاوى الداعمة لفكرة طاعة الحاكم بوصفه ظلّ الله على الأرض، هذه الرؤية ليست جديدة، ونحن لسنا في صدد تأكيد مشروعيتها أو عدم مشروعيتها، بالرغم من أننا نعلم، مثل الجميع، أنّ هناك شهادات

الإسلام والمجتمع المدني... رؤية عامة





بقلم: حسن المغربي
كاتب وباحث ليبي، رئيس تحرير مجلة «رؤى» الثقافية





نعم
للادماج المباشر
في الوظيفة العمومية
des cadres
of unemployed high
في سلك الوظيفة



منذ سقوط نموذج الدولة البيروقراطية الاشتراكية، وما نتج من تطورات على الساحة الكونية، والعالم يبحث عن مفهوم جديد للدولة المدنية

تاريخية تثبت بما فيه الكفاية مدى تأثير هذا الواقع في قهر الوجدان العربي بصفة عامة، فمن تصريح معاوية - الذي يُعدّ أول ملك في تاريخ الإسلام - إلى خطابات أبي جعفر المنصور المؤسس الثاني للدولة الإسلامية، ومروراً بخطابات حكام وسلاطين العرب على مرّ العصور الإسلامية، كلّ هذه الخطابات كانت على نمط واحد فكراً ونهجاً، وللأسف نرى بعض العلماء أو (الخاصة) كما تحلو لهم هذه التسمية، هم من يؤيدون هاته الرؤية في تشكيل الخطاب أو العلاقة القائمة بين الحاكم والرعية، وذلك من خلال تأكيد آراء حاكمية عثروا عليها في كتب التراث الإسلامي دون أن يأخذوا بعين الاعتبار عامل الزمن والظروف التي ساعدت في إنتاج صياغتها، ومن مثل هذه الآراء التي غُرست في مخيال الفرد العربي من المحيط إلى الخليج هو الولاء والإذعان للحاكم حتى «لو جلد ظهرك أو أخذ مالك»[١]، وانطلاقاً من هذا التصور استخلص معظم فقهاء السلطة أحكاماً تتلخص في مقولة (جواز الإمامة بالشوكة) بطريقة ذرائعية تجيز استخدام النصوص المقدّسة لمرام سلطوية - دنيوية، نرصد هذه الآلية في معظم مدونات التراث الفكري المتأخرة نسبياً عن زمن الرسول الكريم تحت مسمى وجوب طاعة الحاكم المتغلب أو ما شابه ذلك، كما نرصدها أيضاً في كتابات القاضي الماوردي الذي عاش في زمن الخليفة العباسي القادر بالله، فهذا الفقيه الحافظ يُعدّ - من وجهة نظر الأصوليين- أكبر فقهاء الشافعية دون منازع، ففي كتاب «الأحكام السلطانية» يقول الماوردي: بجواز انعقاد الإمام بالشوكة (الغلبة) في معرض حديثه عن تعريف الإمامة وشروط تقلدها وكيفية انعقادها[٢]، وقد كان وراء فتواه - فيما يظهر- علاقته الملتبسة برجال الدولة العباسية من جهة، وبحكام بني بويه والسلاجقة الذين تعرف عليهم بوصفه سفيراً للدولة العباسية من جهة أخرى، هذا التصور المتأثر كما هو واضح بظروف العصر وما اتصل به من اضطرابات وفتن، استقبله الإمام (أبو حامد الغزالي) المتوفى عام ٥٠٥هـ دون تمحيص في آلية اشتغاله أو النظر في سبب إنتاجه، ففي ردّ الغزالي على أئمة الشيعة وخلافه الشهير معهم حول موضوعة: هل الإمامة بالنص أو بالاختيار، قال لهم - فيما معناه -: «منصب الإمامة عند أهل السنة بالاختيار وليس بالنص»، والغزالي بهذا القول يريد تفنيد حجج الشيعة الإمامية التي طالما تقول بأحقية سيدنا (علي) بخلافة رسول الله من أبي بكر وعمر وعثمان بالاستناد إلى حديثي (غدير خم) و(المنزلة) وغيرهما من الأحاديث التي تؤكد على أن علياً هو الخليفة الشرعي بعد الرسول الكريم، إلا أنّ الغزالي «تجاوز القول بالنص ـ قول الباطنية ـ إلى القول بالاختيار (الإلهي) المباشر»[٣] للتدليل على أحقية الخليفة العباسي المستظهر بالله. أي أنه واستناداً إلى مبدأ جواز انعقاد الإمامة بالشوكة قام بتبرير الواقع السياسي الذي حدث منذ تولي معاوية الخلافة، وكأنه أراد أن يقول: إذا كنتم (روافض)، فنحن (نواصب) وتنصيب الإمام عندنا بالقوة والقهر والغلبة. هذا التفكير في الحقيقة لا يساعد على حلحلة القضية بقدر ما يساهم في تعقيدها، لو ردّ عليهم الغزالي مثلاً بقوله: إنّ الإمامة ليست منصوصاً عليها صراحة في القرآن الكريم، فهي بذلك اختيار وشورى بين المسلمين، من منطلق أنتم أعلم بدنياكم، وطرح جانباً شرعية أو عدم شرعية خلافة أبي بكر وعمر، لجنب نفسه مشقة تأليف الكتب والرسائل مثل كتاب «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» الذي أذاع فيه أحاديث وتعاليم تؤيد الحاكم بوصفه ظل الله في الأرض، ناهيك عن الدعوة ـ غير المباشرة ـ في التحريض على الاقتتال بين المسلمين من خلال شعار (من كان منكم الأقوى تجوز إمامته).

وفي القرن الثامن الهجري عاد (ابن خلدون) إلى تأكيد مبدأ جواز الإمامة بالشوكة والغلبة، وعذر ابن خلدون في تلك الفترة كان مقبولاً لو كان بدافع تأصيل الوحدة أو التعبئة لها بين الدويلات الإسلامية المتصارعة، لكن إرث أجداده الذين شغلوا في الأندلس وتونس مناصب سياسية كبيرة كان دائماً يراوده باعترافه شخصياً في مذكراته المسماة: «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً»، وبالفعل، لقد شغل (ابن خلدون) العديد من الوظائف السياسية والإدارية في كثير من بقاع المغرب العربي والأندلس[٤]، كان آخرها بمصر حينما تولى منصب قاضي قضاة المالكية على أيام السلطان (الظاهر برقوق) لمدة ١٥ عاماً حتى وفاته عام ٨٠٨ هـ.

هذه الأخبار والنماذج التاريخية نقدمها هنا ليس بدافع الطعن في شخص (الغزالي) الذي يُعدّ من أكبر

١- حديث مرسل. انظر الحافظ الدارقطني في كتاب «التتبع» ١٠،١٨٢. والذهبي في السير ٤،٣٥٥، وابن حجر في «تهذيب التهذيب» ١٠،٢٩٦.

٢- انظر «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» للإمام الماوردي، باب عقد الإمامة.

٣- نصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل» منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م. ص. ٣٦

٤- لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر كتاب ابن خلدون «التعريف بابن خلدون» وكتاب أستاذنا الدكتور محمد عبد الكريم الوافي «منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب» منشورات جامعة قاريونس ـ بنغازي، الطبعة الثانية ١٩٩٨م، ص. ٢٧٤

فقهاء الإسلام أو التشهير بالفيلسوف التونسي (ابن خلدون) الذي قال عنه «لينين» ذات يوم: (ترى أليس في الشرق آخرون من أمثال هذا الفيلسوف)، وإنما نسردها في هذا المقال لتأكيد حقيقة واحدة كان لها الدور الأهم في إنتاج الآراء الفقهية المتعلقة بالحكم والسياسة في التراث الإسلامي، تتمثل هذه الحقيقة في تأصيل فكرة الإذعان للسلطة الحاكمة بالوعي العام منذ أن تحولت الخلافة إلى ملك عضوض.

المجتمع المدني والإسلام

تأسيساً على ما سبق فإنّ الإسلام لم يكن منذ بداياته الأولى يعترف بأي سلطة خلا سلطة الحاكم الذي يُعد إماماً وقاضياً وقائداً أعلى للجيوش الإسلامية، وبالتالي فإنّ فكرة تقاسم السلطة التي بُنيت عليها مؤسسات المجتمع المدني لا توجد في الإسلام النظري أو العملي على السواء. لكن هذا لا يعني صعوبة تكوين مجتمع مدني بالمفهوم الغربي في الإسلام حسب تصور منظمة (اليونسكو) التي تعرّف المجتمع المدني على أنه «التنظيم الذاتي للمجتمع خارج الإطار الحكومي والتجاري»[٥]، وهذا التنظيم كما هو مشاع يشمل المؤسسات غير الحكومية والنقابات العمالية ومنظمات العمل الخيري وغيرها من الهيئات التطوعية التي لا تستهدف الربح ولا تستند على روابط الدم والقرابة، وإنما تسعى بطرق سلمية إلى إحلال نوع من التوازن السلطوي من خلال تقليص دور الدولة في إدارة المجتمع وذلك للحيلولة دون الانفراد بالحكم المطلق. ومن هذه الرؤية التي تبيح فرصة المشاركة في الحكم فإنّ الإسلاميين، وأقصد هنا الفئة السياسية، طالما تنكرت لهذا المفهوم لعدة اعتبارات أهمها عدم ملاءمته والفكر الإسلامي الذي يعطي للحاكم- وفقاً لقول الأئمة أمثال الرازي والتفتازاني وابن خلدون وغيرهم- الحرية المطلقة في إدارة الدولة عبر الجمع بين السلط الثلاث «التشريعية والتنفيذية والقضائية»، بوصفه الإمام الذي هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة، وظلّ الله في الأرض»[٦]، وبعبارة أخرى يقولون إنّ الإسلام دين ودولة، وبناء عليه فإنهم يرفضون أي محاولة لعلمنة الدولة المسلمة تحت شعار المدنية والتحديث، بل يقومون في كثير من الأحيان بمهاجمة الكتّاب والمفكرين والتصدي لمصادرة إنتاجهم وإصدار بيانات التكفير في حقهم... مع أنّ الخلاف بين الإسلاميين وأغلب العلمانيين كما يقول الدكتور محمد عمارة «هو خلاف حول المشروع الحضاري، أي حول الدولة الإسلامية وليس حول العقيدة الإسلامية...، لذلك فإنّ معايير الحديث فيه والحكم على فرقائه ومقولاتهم إنما يكون بمصطلحات الصواب والخطأ وليس بمعايير الإيمان والكفر»[٧]. فما بالك إذ ما عرفنا أنّ الإمامة ليست أصلاً من أصول الدين ولا هي من اللابُدّيات بحسب تعبير صاحب «غاية المرام في علم الكلام»...، ففي هذا الكتاب يقول الآمدي: «واعلم أنّ الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الأمور اللابُدّيات- أي من الضروريات الدينية ـ بحيث لا يسع المكلف إلا الإعراض عنها، والجهل بها، بل لعمري إنّ المعرض عنها لأرجى حالاً من الواغل فيها»[٨].

صحيح هناك من الإسلاميين من يقول إنّ فكرة الشورى وما تقوم به في النظام الإسلامي قريبة جداً من دور مؤسسات المجتمع المدني، ويستند أصحاب هذا الرأي على روايات متضاربة ومواقف غامضة حدثت في عصور الإسلام الأولى، وذلك من أجل تكريس مفهوم الإسلام السياسي ودعم النظرة السائدة المعبر عنها أحياناً بشعارات طوباوية من قبيل «الإسلام هو الحل»، أو الترويج لصلاحية النظام السياسي الإسلامي على أنه نظام واعد لكل زمان ومكان، لكن هؤلاء فاتهم أثناء هذه الحملة، أنّ الشورى في الإسلام تكون في كثير من الأحيان غير ملزمة للحاكم، إنه يستشير، والقرار في نهاية الأمر يعود له وحده: سواء كان القرار عملاً بما أشار به أهل الشورى أم عملاً بخلافه، ناهيك عن أنّ أهل الشورى غير مضبوطين أيضاً في المنظومة الفقهية الإسلامية، «وإنما يجمعهم تعبير (أهل الحل والعقد)، والمقصود بهم كلّ من له سلطة ما في المجتمع: علمية أو اجتماعية أو دينية، ولكن دون تحديد لا للكم ولا للكيف ولا للجهة ولا للزمن...، ومن هنا كانت الأدبيات السياسية في الإسلام لا تتعدى ذلك النوع المعروف بـ «نصحية الملوك»، وإذن فالنصح وليس الرقابة ولا الحد من السلطة هو الموضوع الرئيسي في الفكر السياسي في الإسلام»[٩]، ووفقاً لهذه الحقيقة فإنّ الشورى لا تقوم بدور المحاسبة والتصحيح في المسار السياسي للدولة كما هي لدى منظمات المجتع المدني في أنظمة الدول الديمقراطية.

٥- اليونسكو/ المؤتمر العالمي للتعليم، داكار ٢٠٠٢ م. مداخلة السيدة مونيك فويلو، رئيسة لجنة الجمعيات المستقلّة.

٦- انظر رسالة المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين عام ١٩٣٨م.

٧- محمد عمارة، «أزمة الفكر الإسلامي المعاصر»، منشورات دار الشرق الأوسط، الطبعة الأولى ١٩٩٠م ص ٤٨

٨- نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق ص ١٥٩

٩- محمد عابد الجابري، «وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة: بيروت/ لبنان عام ٢٠١١م، ص. ١١٧- ١٢١





إنّ فكرة تقاسم السلطة التي بُنيت عليها مؤسسات المجتمع المدني لا توجد في الإسلام النظري أو العملي على السواء



السبب الأساس الذي أدى إلى خلق الحداثة المجهضة كما يقول (برهان غليون) هو سياسة التلفيق التي سيطرت بدرجات متفاوتة على المشروع الفكري للنهضة

في هـذا السـياق يقـول الإمـام محمـد عبـده - وهـو مـن كبـار الفقهـاء المسـتنيرين في العـصر الحديـث- أثنـاء حديثـه عـن مـشروع النهضـة الإسـلامية إنّ «الحاكـم وإن وجبـت طاعتـه هـو مـن البـشر الذيـن يخطئـون وتغلبهـم شـهواتهم ولا يـرده عـن خطئـه، ولا يقـف طغيـان شـهوته، إلا نصـح الأمّـة لـه بالقـول والفعـل»،[١٠] ومـن خـلال هـذا الاعـتراف الـذي يُعـد تكـراراً للأحـكام التقليديـة السـابقة فـإنّ الشـورى في الإسـلام لا تعنـي سـوى طلـب رأي فئـة مـن النـاس، وهـم في الغالـب الفقهـاء والعلمـاء وأكابـر القـوم، وبالتـالي فإنهـا تختلـف مـن نـواح عـدة عـن الديمقراطيـة الـتي تكفـل لجميـع النـاس عـلى اختـلاف أطيافهـم حريـة النشـاط السـياسي دون خطـوط حمـراء أو (يافطـات) تحذيريـة مـن السـلطة الحاكمـة، وبتعبـير أدق فـإنّ الشـورى غـير...، والديمقراطيـة غـير، كما يقـول محمـد عابـد الجابـري.

إنّ أهـم مـا تقـوم بـه المجتمعـات المدنيـة، بغـض النظـر عـن الإرشـادات والمحاسـبة، هـو تأكيـد حريـة الفـرد وضمـان حقوقـه في إنشـاء الجمعيـات والنـوادي ومـا رافقهـا مـن صحـف ومجـلات حـرة لا تسـتند إلى أيديولوجيـة السـلطة أو تطبـل لهـا، وهـذه المزيـة لا يمكـن توفرهـا في المنظومـة الفقهيـة الإسـلامية المؤسسـة وفقـاً لآراء وأحـكام بعـض الفقهـاء حـول طاعـة الحاكـم الواجبـة مـا دام في حظـيرة الإسـلام.

لا شـك أنّ مفهـوم المجتمـع المـدني اسـتناداً إلى منهجـي هيجـل وماركـس قـد أُهمـل ولـم يعـد مرتبطـاً في عصرنـاً الراهـن بتصـور ليـبرالي أو اشـتراكي كـما في السـابق، فمنـذ سـقوط نمـوذج الدولـة البيروقراطيـة الاشـتراكية، ومـا نتـج مـن تطـورات عـلى السـاحة الكونيـة، والعالـم يبحـث عـن مفهـوم جديـد للدولـة المدنيـة يعـبر عـن مجتمـع المواطنـين الأحـرار أكـثر منـه تعبـيراً عـن نظريـة سياسـية معينـة. ومـن خـلال هـذا التطـور يمكـن لنـا أن نتجـاوز- بحـذر- التصـور الفقهـي الإسـلامي الـذي يمنـح الحاكـم أو الخليفـة المسـؤولية المطلقـة أمـام الله وحـده وليـس أمـام مـن بايعـوه طوعـاً أو كرهـاً، ونسـتخلص بحسـب الإمكانـات مـن النصـوص الدينيـة مـا يتوافـق مـع عمليـة المراقبـة والضغـط الديمقراطيـة الـتي تقـوم بهـا منظمـات المجتمـع المـدني مـن أجـل شـق الطريـق نحـو وضعيـة ديمقراطيـة حقيقيـة، وهـذا بالطبـع لـن يتـم إلا إذا نظرنـا في النـص القـرآني والأحاديـث النبويـة بمعـزل عـن الآراء والتفسـيرات المأثـورة الـتي تُعـد مـن الناحيـة الذرائعيـة العائـق الأسـاس في تعـثر محـاولات التحديـث لـدى العديـد مـن الحـركات الإسـلامية المعـاصرة.

الإسلام والحداثة

يُعـدّ مصطلـح الحداثـة مـن الإشـكاليات الفكريـة والسياسـية في الخطـاب الإسـلامي عـلى اختـلاف تعبيراتـه، ومـن الصعـب أن نعـثر عـلى مـشروع متكامـل أو مقاربـة واضحـة، ناهيـك عـن تصـور إسـلامي يتفـق ومـا جـاءت بـه الحداثـة عـلى الأقـل مـن الناحيـة النظريـة، فجميـع المحـاولات المطروحـة في الأوسـاط الثقافيـة مـا هـي إلا اجتهـادات فرديـة قـام بهـا بعـض المفكريـن الإسـلاميين الذيـن تأثـروا بالحداثـة الغربيـة والتحديـث الليـبرالي الذي اجتـاح العالـم الغـربي إبّـان عـصر التنويـر الأوروبي، وقـد بـدأت هـذه المحـاولات مسـيرتها في القـرن العشريـن، خاصـة في مرحلـة مـا بعـد الاسـتعمار، حيـث حدثـت تحـولات في بنيـة المجتمعـات العربيـة التقليديـة مـن ناحيـة نظمهـا السياسـية وشـكل الدولـة، لكـن هـذه التحـولات لـم تحقـق الحداثـة كمـشروع مسـتقل ومتكامـل، لأنهـا أخفقـت في تأسـيس البنيـة الثقافيـة الخاصـة بهـا، وعجـزت في الآن ذاتـه عـن إخفـاء البنيـة التقليديـة السـائدة، وهـذا يعكـس بطبيعـة الحـال حالـة الـتردد والفشـل في امتـلاك أدوات الحداثـة، ولعـل السـبب الأسـاس الـذي أدى إلى خلـق الحداثـة المجهضـة كـما يقـول (برهـان غليـون)[١١] هـو سياسـة التلفيـق الـتي سـيطرت بدرجـات متفاوتـة عـلى المـشروع الفكـري للنهضـة، فأخـذ طـرف مـن الـتراث وطـرف مـن الحداثـة دون تحليـل تاريخـي نقـدي لكليهـما يعطـل مسـار حركـة الانتقـال مـن الأنمـاط التقليديـة إلى النمـط العـصري القائـم عـلى الاعـتراف بالحقـوق السياسـية والاجتماعيـة والفكريـة.

لا جـدال بـأنّ مـن المشـاكل الفكريـة الـتي يعـاني منهـا الفكـر الإسـلامي اليـوم تعـدد المرجعيـات في ثقافتنـا المعـاصرة، فهنـاك فـرق بـين مرجعيـة الفكـر الفرنـسي مثـلاً، ومرجعيـة الفكـر الأنكلوسكسـوني، ونلمـس هـذا الاختـلاف ليـس في ميادیـن الفكـر وحسـب وإنمـا حـتى في ميادیـن الفـن ونقـد الأدب. وفي الوسـع ملاحظـة هـذا التبايـن بصـورة واضحـة باسـتدعاء المعـارك الأدبيـة الـتي حدثـت بـين العقـاد (ممثـل الثقافـة الإنجليزيـة) وطـه حسـين (ممثـل الثقافـة الفرنسـية) زمـن الحقبـة الليبراليـة في مـصر.

١٠- نقلًا عن محمد عمارة، المرجع السابق، ص. ٧٤

١١- برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١م.

إنّ الوعـي بـأدوات الحداثـة واسـتخدامها بـذكاء في الـتراث الإسـلامي يسـاعد في تفكيـك البـنى الميتافيزيقيـة المتمركـزة حـول مقـولات القدريـة مـن قبـل «إنّ الحاكـم يحكـم بأمـر الله وإرادتـه وإنـه إن ظلـم فإنما يظلـم بظلم النـاس... فهـو ليـس مطلوبـاً منـه عـدل في رعيـة ولا نظـراً إلى مصالحهـا، فهـو إنمـا يفعـل مـا يفعـل تحقيقـاً لمشيئة الله»[١٢] وغيرهـا مـن التعاليـم الـتي تؤيـد حكـم السـلاطين في عصـور الإسـلام الماضيـة. ووفقـاً لهـذا المنظـور ليـس من الممكـن في الإسـلام إنشـاء كيـان يتمتـع بالقـوة والسـلطة بمعـزل عـن الأوامـر الموحـى بهـا مـن الله، وبالتـالي فـإنّ هـذه الفكـرة المتأصلـة في الـتراث الإسـلامي تتعـارض وأشـكال الحداثـة الـتي تطـرح الاختـلاف والمشـاركة في الحكـم كـشرط أسـاسي في العقـد بـين الحاكـم والرعيـة.

نعـم، يوصـف الحكـم الإسـلامي بالاسـتناد إلى التاريخ بأنـه حكـم فـردي، لكـنّ هـذا التوصيـف ليـس ممّـا نـص عليـه القـرآن الكريـم ولا السـنّة النبويـة، إنّ نظريـة الحكـم في الإسـلام هـي قبـل كل شيء خلاصـة التأمـل والتفكـير والقيـاس في النصـوص الدينيـة، قـام بوضـع قواعدهـا المنهجيـة طائفـة مـن الأصوليـين في أوقـات مختلفـة، أي «إنهـا قواعـد للتفكـير... ولا شيء يمنـع مـن اعتمـاد قواعـد منهجيـة أخـرى إذا كان مـن شـأنها أن تحقـق الحكمـة مـن التشريـع في زمـن معـين بطريقـة أفضـل»[١٣]، وهـذا لا يمكـن حدوثـه دون اكتشـاف الحداثـة داخـل النسـق الإسـلامي كمـا يقـول فضـل عبـد الرحمـن، وذلـك مـن خـلال التعاطـي الكيفـي مـع النصـوص وإعـادة قراءتهـا بطريقـة تسـتند إلى منهـج التأويـل المنفتـح، فقـراءة الآيـة الكريمـة «وأمرهـم شـورى بينهـم» مثـلاً يمكـن فهمهـا - انطلاقـاً مـن عـدم وجـود قواعـد محـددة للمشـورة - عـلى «أنهـا تقـضي بخضـوع العمليـات السياسـية بمـا فيهـا الانتخابـات والمجالـس التشريعيـة إلى الشـورى في المجتمـع بـأسره وعـبر السـكان البالغـين جميعهـم»[١٤]، عـلى نقيـض الفهـم التقليـدي الـذي يعطـي امتيـاز الشـورى لفئـة معينـة بالمجتمـع، وقـد ظـل هـذا الفهـم لتفسـير الآيـة ـ للأسـف - هـو السـائد لعـدة قـرون».

وبنـاء عـلى مـا سـبق يتضـح أنّ معظـم الآراء الفقهيـة القديمـة الـتي تُحـدد العلاقـة بـين الحاكـم والرعيـة مسـؤولة عـن عـدم تكيـف النظـام الإسـلامي وفكـرة المجتمـع المـدني، وهـذا لا يعـني أنّ الإسـلام ديـن لا يقبـل بهـذا المفهـوم الحداثـوي، وإنمـا تجميـد الـرأي وقفـل بـاب الاجتهـاد الـذي حـدث في القـرن الرابـع الهجـري بحجـة أنّ الأولـين لـم يتركـوا لنـا شـيئاً في شـؤون الديـن والدنيـا معـاً، كان لـه دور بـارز في تأخـر الإسـلام عـن ركـب الحضـارة المدنيـة الـتي اجتاحـت الغـرب إبّـان عـصر النهضـة الأوروبيـة.

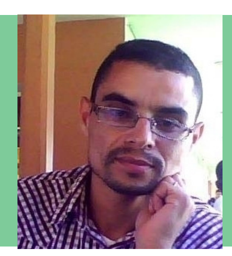
وفي الختـام، يمكـن القـول إنّ أحـكام الفقهـاء ومـا رافقهـا مـن شروح وتفاسـير مأثـورة هـي في نهايـة الأمـر آراء استخلصتها عقـول بشريـة في أوقـات وعصـور تختلـف مـن نـواح عديـدة عـن وقتنـا الحـالي الـذي يتمـيز بإمكانـات ورؤى لـم تكـن متاحـة لهـم، والحاكـم سـواء أكان خليفـة أم غـيره لا تجـوز ولايتـه بالقـوة أو الشـوكة كمـا يقولـون.

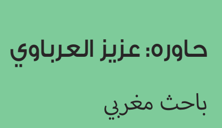
١٢- أحمد أمين، «يوم الإسلام»، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص. ١٠٦- ١٠٨

١٣- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص. ٦٢

١٤- علي عبد الأمير علاوي، «أزمة الحضارة الإسلامية»، ترجمة: عطا عبد الله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص. ٢٢٧، بتصرف.

إنّ الوعي بأدوات الحداثة
واستخدامها بذكاء في
التراث الإسلامي يساعد
في تفكيك البنى
الميتافيزيقية المتمركزة
حول مقولات القدرية





حاوره: عزيز العرباوي

باحث مغربي

الباحث المغربي إدريس جنداري لمجلة «ذوات»: يصعب الحديث اليوم عن تصور متكامل وسوي لمفهوم المجتمع المدني في العالم العربي

في حديثه عن موضوع المجتمع المدني، يشير الباحث المغربي الدكتور إدريس جنداري إلى موضوع أشمل منه هو الدولة المدنية باعتباره نموذجاً سياسياً يرتكز على أساس المواطنة لكونها تمثل واجبات الفرد وحقوقه، حيث تستقيم المواطنة على الحياة السليمة التي تقودها المنهجية الديمقراطية، من خلال العلاقة الخاصة بترشيد الاختلاف والتداول السلمي على السلطة، والفصل بين السلطات، ممّا يترك أثراً واضحاً في خلق مجتمع مدني يساهم في تحقيق التداول الديمقراطي، فيحتل صدارة النقاش الاجتماعي والسياسي الذي يهتم بالدفاع عن الثوابت الديمقراطية.

كما يؤكد الدكتور جنداري في هذا الحوار الذي خصّ به مجلة «ذوات» على كون مفهوم المجتمع المدني هو جزء من تصور فكري عام يرتبط بمنظومة الحداثة، حيث، يعتقد الباحث، أنّ الحديث عن تصور إسلامي للمجتمع المدني لا يمكن استبعاده، بمعنى أنّ هذا التصور لا يعني أنه يناقض التصور الحداثي السائد حول مفهوم المجتمع المدني. فالتجربة السياسية والاجتماعية الإسلامية، هي تجربة مدنية، انطلاقاً ممّا يؤكده أول دستور وضعه الرسول صلى اللّه عليه وسلم (ميثاق المدينة)، من دون تمييز ديني أو عرقي.

ويشترك الدكتور جنداري مع المفكر العربي عزمي بشارة في المقدمات المنطقية نفسها التي يتحدث فيها عن كون المجتمع المدني في مرحلة تشييده الأولى «تعني تحقيق الديمقراطية وليس مجرد إقامة المؤسسات الحديثة لموازنة البرلمان...»، كما يتفق معه، بالضرورة، في النتائج المترتبة عن هذه المقدمات نفسها، لأنّ الحديث عن مفهوم المجتمع المدني يرتبط جدلياً بالحديث عن مفهوم الدولة المدنية التي تقودها المنهجية الديمقراطية، أمّا بالنسبة لمسألة استخدام المجتمع المدني في قضية تقييم التوازن بين سلطة الدولة والهيئات الخاصة من جهة أخرى، فيؤكد الدكتور جنداري على أهمية هذا المجتمع المدني ومنظماته وجمعياته في تكريس الرقابة وتوجيه السلطات، وذلك من خارج

إطارها باعتبارها إطارات غير حكومية لكنها تمثل سلطة الشعب، وتعبر عن وعي المواطنين بالتزاماتهم وواجباتهم وحقوقهم.

ويرى الدكتور جنداري، في مسألة الانفتاح الثقافي والفكري على الغرب لبعض البلدان العربية، أنّ مساهمة المجتمع المدني في التنمية البشرية على المستويين المذكورين تبقى مسألة شكلية لا غير، لأنّ بعض الإطارات الجمعوية مازالت تعيش بعض الغموض الفكري الذي لا يختلف عن الغموض الذي تعاني منه المجتمعات التقليدية إلا في الطبيعة والنوعية، هذا على المستوى الفكري، أمّا على المستوى المعرفي فإنهما معاً يعانيان من الانحراف نفسه. فالانفتاح على الثقافة الغربية لا يعتبر امتيازاً يحسب لبعض الإطارات المدنية، بل إنّ المطلوب هو التسلح بوعي فكري يجمع بين خصوصيات الذات وضرورات العصر. ويؤكد الباحث أيضاً، في هذا الحوار، على الحاجة إلى وعي فكري ناضج، في قضية خلق حوار وطني يساهم فيه المجتمع المدني لتجاوز الصراعات الاجتماعية والإيديولوجية التي تعيشها بعض البلدان العربية اليوم.

وحول التجربة المغربية المتعلقة بحوار المجتمع المدني التي انطلقت منذ مارس ٢٠١٥، يحدد الدكتور جنداري شروطاً أدنى لنجاح أي تجربة مدنية، وذلك في شرطين أساسيين هما: شرط الممارسة السياسية المدنية الموظفة للمنهجية الديمقراطية، كتداول سلمي على السلطة، وكتعددية سياسية، وكذلك كربط لممارسة السلطة بالإرادة الشعبية، وشرط توفر روح الكتلة التاريخية داخل المجتمع.

والدكتور إدريس جنداري كاتب وباحث أكاديمي مغربي في مجال الدراسات الاجتماعية، من مواليد سنة ١٩٧٨ بمدينة تازة المغربية، حصل على دبلوم الدراسات العليا المعمقة DESA من جامعة المولى إسماعيل سنة ٢٠٠٥، وبعدها انتقل إلى مدينة الرباط لمتابعة دراسته في الدكتوراه بجامعة محمد الخامس، وكان بحثه حول الجذور الفكرية والاجتماعية للأدب المغربي الحديث تحت إشراف الدكتور سعيد يقطين، وقد توج هذا المسار بحصوله على الدكتوراه سنة ٢٠١٠. أصدر الدكتور جنداري كتابين: «المسألة السياسية في المغرب: من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية» (مؤسسة وجهة نظر – ط ٢٠١٣)، و«من أجل مقاربة فكرية لإشكاليات الربيع العربي» (مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي ـ ط ٢٠١٥)، وشارك في كتابين جماعيين صادرين عن مركز المسبار: «الإسلام في أندونيسيا» طبعة ٢٠١٣، و«منصات الميديا الجديدة والعنف المقدّس» طبعة ٢٠١٥، وهو أيضاً باحث مساهم في عدة مراكز بحثية (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ـ مركز مؤمنون بلا حدود ـ مركز المسبار)، نشر العديد من الدراسات الفكرية في مجلات أكاديمية محكمة.

*** في إطار اشتغالكم في حقل العلوم الاجتماعية، يحضر اهتمامكم بالمجتمع المدني عموماً، سواء من خلال استحضاره في أبحاثكم في قضايا اجتماعية محضة تتعلق بالإنسان المغربي، أو من خلال مساهماتكم الإعلامية والفكرية في العديد من المنتديات والمواقع والوسائل الإعلامية، هل يمكن أن تقربنا أكثر من هذه المسألة بالذات؟**

حينما نثير موضوع المجتمع المدني فإننا نستدعي، بالضرورة، موضوعاً أشمل هو الدولة المدنية، كنموذج سياسي يرتكز على أساس المواطنة باعتبارها واجبات وحقوقاً، وهذه المواطنة لا تستقيم من دون حياة سياسية سليمة تقودها المنهجية الديمقراطية، في علاقة بترشيد الاختلاف، والتداول السلمي على السلطة، والفصل بين السلطات. ولعل هذا النموذج السياسي والاجتماعي المدني هو ما يتنافى كليّاً مع النموذج الشمولي للدولة، سواء اتخذت شكلاً دينياً، أو عسكرياً، أو إيديولوجياً منغلقاً. من هنا فإنّ مفهوم المجتمع المدني هو مكون أساسي ضمن المجال التداولي الديمقراطي، لكنه ينعدم كلما انحرفت الدولة،

وانحـرف معهـا المجتمـع، نحـو النظـام الشـمولي سياسـياً واجتماعيـاً. لذلـك، يكـون مـن الطبيعـي جـداً أن يحتـلّ مفهـوم المجتمـع المـدني صـدارة النقـاش الاجتماعـي والسـياسي، وخصوصـاً إذا كان هـذا النقـاش مُوجَّهـاً إلى الدفـاع عـن الثوابـت الديمقراطيـة ضمـن سياق سـياسي عالم-ثالثي نـاشئ، في علاقـة بالتجربـة المغربيـة خصوصـاً والتجربـة العربيـة بشـكل عـام.

*** في المنظـور الإسـلامي يُعـرَّف المجتمـع المـدني عـلى أنـه يتكـون ويُصـاغ مـن نظـرة الإسـلام إلى الحياة المدنيـة بـكل أبعادهـا: التاريخيـة والجغرافيـة والعمرانيـة والسياسـية الاقتصاديـة...، وغيرهـا مـن الأبعـاد، لكـنّ هـذا المفهـوم عـرف الكثـير من التشـويه في الفهـم والإدراك، وذلـك مـن خـلال توجـه متحـيز إلى الرؤيـة المعاديـة للإسـلام، فهـل يمكـن توضيـح هـذا الأمـر؟**

أولاً، مفهـوم المجتمـع المـدني جـزء مـن تصـور فكري عـام يرتبـط بمنظومـة الحداثـة، ففـي التجـارب السياسـية والاجتماعيـة مـا قبـل الحداثيـة يصعـب الحديـث عـن هـذا المفهـوم، لكـن مـن منظـور تبيئـة المفاهيـم لا نمانع أن يكـون هنـاك تصـور إسـلامي للمفهـوم، خصوصـاً وأنّ مسـألة التلقـي عـادة مـا يتحكـم فيهـا، عـلى المسـتوى الإبسـتمولوجي، السـنن الثقـافي بتعبـير السـيميولوجي (أمبرتـو إيكـو)، أو تندمـج ضمـن رؤيـة العالـم الخاصـة بالمجموعـة الاجتماعيـة والثقافيـة بتعبـير المفكـر (لوسيان جولدمـان). هـذا لا يعـني أنّ التصـور الإسـلامي لمفهـوم المجتمـع المـدني يناقـض التصـور الحـداثي السـائد حـول المفهـوم، ففـي مجـال تاريـخ الأفـكار لا يمكـن الحديـث عـن خصوصيـة أرثوذوكسـية، بـل إنّ هنـاك تناصـاً intertextualité يجعلنـا نتفاعـل ثقافيـاً كمـا تتفاعـل جميـع الثقافـات، غـير أنـه مـن المطلـوب والواجـب أن نتفاعـل باعتمـاد سـنن (نـا) الثقافيـة ورؤيتنـا الخاصـة للعالـم. باختصـار، الخصوصيـة تصـور إبسـتمولوجي واع وليـس ركامـاً إيديولوجيـاً يعتمـد البطانـة الوجدانيـة. هـذا الوعـي العلمـي هـو وحـده القـادر عـلى تمكيننـا مـن الخـروج عـن التطـرف السـائد، في النظريـة والممارسـة، بحيـث لا ندعـي خصوصيـة إيديولوجيـة موهومـة، وفي الآن نفسـه ننفتـح عـلى التجـارب الإنسـانية مـن منظورنـا الحضـاري المؤسـس إبسـتمولوجياً.

*** هـل يمكننـا أن نعـرف مـا هـي الضوابـط والمبـادئ الـتي تحكـم المجتمـع المـدني مـن المنظـور الإسـلامي، أو عـلى الأقـل في إدراك بعـض المفكريـن الإسـلاميين المنحازيـن إلى مسـألة التفريـق بـين مجتمـع مـدني إسـلامي وغـير إسـلامي؟**

> إنّ مفهوم المجتمع المدني هو مكون أساسي ضمن المجال التداولي الديمقراطي، لكنه ينعدم كلما انحرفت الدولة، وانحرف معها المجتمع، نحو النظام الشمولي سياسياً واجتماعياً

كمقدمـة منطقيـة، يجـب أن نؤكـد أولاً أنّ التجربـة السياسـية والاجتماعيـة الإسـلامية هـي تجربـة مدنيـة بامتيـاز، وهـذا مـا يؤكـده أول دسـتور وضعـه الرسـول عليـه الصـلاة والسـلام، أي ميثـاق المدينـة، هـذا الميثـاق الـذي يتحـدث عـن سـكان المدينـة (المواطنـون) مـن دون أي تمييـز ديـني أو عـرقي، لكـن هـذا لا يعـني أنّ التجـارب السياسـية الإسـلامية اللاحقـة حافظـت عـلى هـذا الجوهـر، فمبـاشرة بعـد وفـاة الرسـول بـدأت روح ميثـاق المدينـة تتبخـر، وعـادت النزعـات القبليـة والعرقيـة والمذهبيـة إلى الظهـور، وهـذا مـا كان يهـدد الحيـاة المدنيـة الـتي أسسـها الإسـلام في بداياتـه الأولى. حينمـا نتنـاول التصـور الإسـلامي الحديـث لمفهـوم المجتمـع المـدني، فإننـا نجـده يبتعـد كثـيراً عـن روح ميثـاق المدينـة (مـع بعـض الاسـتثناءات القليلـة)، وهـو بذلـك يقـترب أكـثر مـن التصـور السـياسي السـلطاني (نمـوذج الدولـة السـلطانية) الـذي يمـيز بـين المواطنـين عـلى أسـاس ديـني ومذهـبي وعـرقي أكـثر مـن استحضار روح المواطنـة. لذلـك لا بـدّ مـن تدشـين عـودة مبدعـة إلى روح ميثـاق المدينـة، مـن منظـور تقدمـي - طبعـاً - وكامتـداد لذلـك لا بـدّ مـن نقـد وتفكيـك النمـوذج السـلطاني، سياسـياً واجتماعيـاً، وخصوصـاً مراجعـة مـا يتعلـق بالمقومـات الدينيـة والمذهبيـة والعرقيـة الـتي تحـدد المواطنـة، لأنّ المواطنـة انتمـاء مفتـوح يقـوم عـلى أسـاس الالـتزام بالواجبـات والمطالبـة بالحقـوق في إطـار قانـوني، وضمـن عقـد اجتماعـي، وليـس انتمـاء دينيـاً أو مذهبيـاً أو عرقيـاً.

*** يقـول المفكـر العـربي عزمـي بشـارة في كتابـه «المجتمـع المـدني»: إنّ «مرحلـة تشـييد المجتمـع المـدني اليـوم تعـني تحقيـق الديمقراطيـة، وليـس مجـرد إقامـة المؤسسـات المدنيـة الحديثـة اللازمـة لموازنـة البرلمـان، والناجمـة عـن قصـور الديمقراطيـة**



على خلاف ما يروج، إعلامياً، استطاعت أحداث الربيع العربي، لأولّ مرّة في التاريخ العربي الحديث، أن تفرض الإرادة الشعبية كمحدد أساسي لممارسة السلطة

والليبرالية، وهي غير قائمة أصلاً في الوطن العربي...». هل تتفقون مع الدكتور بشارة في هذا القول، أم أنّ الأمر مختلف من وجهة نظركم؟

طبعا نشترك مع الدكتور عزمي بشارة في المقدمات المنطقية نفسها، ولذلك فمن الطبيعي أن نشترك معه في النتائج نفسها، وهذا ما أكدناه سابقاً. يجب أن ندرك جيداً أنّ الحديث عن مفهوم المجتمع المدني يرتبط جدلياً بالحديث عن مفهوم الدولة المدنية التي تقودها المنهجية الديمقراطية، ولذلك يصعب، منهجياً، الحديث اليوم في العالم العربي عن تصور متكامل وسوي لمفهوم المجتمع المدني. لكن يجب أن نعترف بأنّ نقطة الانطلاق تمّ تدشينها مع الشرارة الأولى لأحداث الربيع العربي، فعلى خلاف ما يروج، إعلامياً، استطاعت هذه الأحداث، لأولّ مرّة في التاريخ العربي الحديث، أن تفرض الإرادة الشعبية كمحدد أساسي لممارسة السلطة، وهكذا كانت بداية تراجع المحددات الدينية والعرقية والمذهبية، ليحتل محلها النضال الشعبي المنفلت من أي عقال. ولعل هذه البذور الأولى التي انزرعت في التربة الاجتماعية والسياسية العربية، هي وحدها القادرة مستقبلاً على تأسيس مفهوم مدني للسياسة وللمجتمع كذلك، من خلال تأسيس تصور جديد لمفهوم المواطنة يستند إلى الالتزام القانوني التعاقدي أكثر مما يستند إلى معايير عرقية ودينية ومذهبية.

*** يستعمل المجتمع المدني من المنظور الغربي كمفهوم وصفي لتقييم التوازن بين سلطة الدولة والهيئات الخاصة من جهة أخرى، كيف يكون ذلك، أستاذ جنداري؟**

- في كتابه «روح القوانين»، دعا مونتسكيو إلى الفصل بين السلطات (التشريعية، والتنفيذية، والقضائية)، وذلك لِتُزاحِم كلّ سلطة السلطة الأخرى وتحدّ من إطلاقيتها، لكنّ الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل إنّ تطور النموذج الديمقراطي الغربي سيفرض سلطات جديدة تمارس وظيفة رقابية، من خارج الإطار الحكومي، ولذلك كانت الصحافة بمثابة السلطة الرابعة، وانضافت منظمات وجمعيات المجتمع المدني إلى قائمة السلطات الرقابية، وذلك لأنها تمارس دورها من خارج إطار السلطات الثلاث (إطارات غير حكومية) لكنها تشارك، بصيغة غير مباشرة، في صياغة القرار الحكومي، من خلال مراقبته وتوجيهه. وهكذا تَشكَّل المجتمع المدني باعتباره سلطة الشعب التي تعبر عن وعي المواطنين بالتزاماتهم وواجباتهم، وكذلك بحقوقهم تجاه الدولة. وهنا لا بدّ أن نشير إلى مرجعية تأسيس مفهوم المجتمع المدني، في المجال التداولي الغربي، فقد تأسّس هذا المفهوم في علاقة بالصراع الذي قادته طبقة البورجوازية الناشئة ضد السلطات المطلقة لرجال الدين والإقطاع، ولذلك حمل هذا المفهوم معه بذور النشأة وارتبط، طوال مسار تشكله، بالنضال من أجل تثبيت النموذج المدني للدولة.

*** هل يمكن للمجتمع المدني في المجتمعات العربية، خاصة في انتشاره في العديد من البلدان التي تعرف بعض الانفتاح الثقافي والفكري على الغرب، أن يساهم في التنمية البشرية على المستوى الفكري والوعي الثقافي؟**

في الحقيقة، إنّ ما يبدو من انفتاح لبعض المنظمات والجمعيات المدنية، في بعض التجارب العربية المنفتحة على الغرب مثل: المغرب، تونس، لبنان...، هذا الانفتاح الشكلي يخفي لدى بعض الإطارات غموضاً فكرياً، قد لا يختلف عن الغموض الذي تعاني منه الجماعات التقليدية إلا في الطبيعة والنوعية، أمّا على المستوى المعرفي فإنهما معاً يعانيان من الانحراف نفسه. بالنسبة إلى الجماعات التقليدية فهي تحد من حركيتها المدنية بالنظر لطبيعة تصورها المنغلق والنمطي للمجتمع، فهي تريد خندقة الجميع ضمن تصورها الاجتماعي والسياسي وترفض أي تعددية أو اختلاف. هذا الخلل نفسه تعاني منه بعض الإطارات المدنية التي تسعى إلى نسخ التجربة المدنية الغربية حرفياً في أوطانها، فهي تستورد نموذجاً جاهزاً وتفرضه على الواقع العربي الإسلامي، من منظور استئصالي يسعى إلى استبدال الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والسياسية بنموذج مستورد بدعوى طابعه الكوني. ولذلك يتحول الانفتاح من مستوى التلاقح الثقافي إلى

درجة الاستلاب المدعوم خارجياً من طرف المنظمات الدولية العابرة للحدود، وهكذا يتمّ تهديد الاستقرار السياسي للدول من طرف بعض الإطارات المدنية عبر دعم الانفصال تحت مسمى الحقوق السياسية، أو تهديد الاستقرار الاجتماعي عبر استيراد نماذج اجتماعية جاهزة مثل: ظاهرة زواج المثليين، وظاهرة الأمهات العازبات، أو تقديم تأويلات خاطئة للحقوق الثقافية واللغوية في القانون الدولي للتشجيع على الصراع العرقي واللغوي في العالم العربي.

بإيجاز، لا يعتبر الانفتاح على الثقافة الغربية في حد ذاته امتيازاً يحسب لبعض الإطارات المدنية، بل إنّ المطلوب هو التسلح بوعي فكري يجمع بين خصوصيات الذات وضرورات العصر، وهذا بإمكانه أن يَحُدّ من انغلاق بعض الجماعات التقليدية التي تسعى إلى تنميط المجتمع ضمن تصور أحادي، وفي الآن نفسه بإمكانه أن يمنع من تحوير إمكانية الانفتاح إلى استلاب ثقافي واجتماعي.

*** تابعنا العديد من المحاولات الجادة في بعض البلدان العربية التي تهدف إلى خلق حوار وطني، خاصة في بلدان الربيع العربي، فهل كانت منظمات المجتمع المدني في موعدها مع هذا الحدث، أم أنها لم تقدم شيئاً في ظلّ الصراع السياسي والإيديولوجي الحاصل بين أطراف الصراع؟**

النجاح في خلق حوار وطني، في دول العالم العربي، هو في حاجة إلى وعي فكري ناضج وليس عبارة عن اجتماعات تعبيراً عن حسن النوايا. وعندما أتحدث عن الوعي الفكري الناضج فإنما أقصد تحقق الشروط السياسية والثقافية الكفيلة بنشر روح الكتلة التاريخية داخل المجتمعات العربية، وذلك لن يتحقق، بالطبع، إلا من خلال تأجيل الصراع الإيديولوجي - كما دعا إلى ذلك الأستاذ محمد عابد الجابري - باعتبار أنّ المنظومات الإيديولوجية السائدة في العالم العربي تفتقد للأصالة المعرفية، فهي جميعها لا تنشغل بالإشكاليات الراهنة، بل تعوض ذلك باستيراد إشكاليات غريبة عن الواقع والراهن، وتقود انطلاقاً من ذلك صراعاً بالوكالة. فالسلفي العربي لا ينشغل بأسئلة راهنة، بل بأسئلة سلفية قديمة يعمل على استرجاعها وزرعها في الحاضر، وهو بذلك يصبح مستَلباً من طرف هذا الماضي الغابر. وانطلاقاً من التصور المعرفي نفسه، فإنّ الليبرالي واليساري العربي لا ينشغل بأسئلة واقعه، بل يسعى إلى استيراد نموذج الآخر (النموذج الشيوعي ـ النموذج الليبرالي الغربي) ليس كمنهجية في التفكير والممارسة، ولكن كمذهب جاهز لا يحتاج سوى تقنية النسخ من الأصل واللصق في الفرع. وهذا، بالطبع، يخلق صراعاً إيديولوجياً بين أطراف تفكر وتمارس بالوكالة بينما تُغيِّب واقعها وراهنها في الآن نفسه. تأجيل الصراع الإيديولوجي يعني اجتماع مختلف الأطراف الإيديولوجية على معالجة الإشكاليات الاقتصادية (التنمية) والسياسية (الديمقراطية) المطروحة على الواقع العربي، من منظور يستجيب للخصوصية الحضارية من جهة، ومن جهة أخرى يستجيب لروح العصر على مستوى التفكير العلمي والتعامل المنهجي مع القضايا المطروحة. وهذا المنظور ليس بالتوفيقي - كما يبدو - ولكنه منظور تأصيلي يسعى إلى استبطان الروح العلمية للعصر الحديث من زاوية الخصوصية الحضارية، كما حدث مع تجارب دولية عديدة نقتصر منها على التجربة الصينية في علاقة بالفكر اليساري، والتجربة اليابانية في علاقة بالفكر الليبرالي.

يجب أن نؤمن بانتمائنا للعصر الحديث، لكن لنا الحق في معايشة راهننا من منظورنا الثقافي الخاص

*** ما تقييمكم للتجربة المغربية، التي انطلقت حول حوار المجتمع المدني مؤخراً، وبالتحديد في مارس ٢٠١٥ الماضي؟ وكيف يمكنها أن تساهم في تغيير الرؤية السلبية حول المجتمع المدني التي تحملها بعض فئات المجتمع المغربي حول المجتمع المدني بكل أشكاله؟**

لنجاح أي تجربة مدنية، عبر العالم، لا بدّ من توفر الشروط الأدنى، على الأقل، وهما شرطان على أقلّ تقدير:

شرط الممارسة السياسية المدنية الموظفة للمنهجية الديمقراطية، كتداول سلمي على السلطة، وكتعددية سياسية، وكذلك كربط لممارسة السلطة بالإرادة الشعبية.

شرط توفر روح الكتلة التاريخية داخل المجتمع (الاختلاف الإيديولوجي المستند إلى المشترك الجمعي



عـلى المسـتوى الإبسـتمولوجي).

أظـن أنّ هذيـن الشرطـين غـير متوفريـن اليـوم في العالـم العـربي (مـع إمكانيـة تحققهمـا مسـتقبلاً في ظـلّ الحـراك الثـوري السـائد)، والتجربـة المغربيـة جـزء لا يتجـزأ مـن التجربـة العربيـة ككل. لذلـك، يمكـن اعتبـار أنّ التجربـة الحكوميـة الـتي قادتهـا الـوزارة المكلفـة بالعلاقات مـع البرلمـان والمجتمـع المـدني، فيمـا يخـص الحـوار الوطـني حـول المجتمـع المـدني، هـذه التجربـة نجحـت في بنـاء الشـكل عـلى مسـتوى خلـق حـوار مؤسسـاتي بـين العديـد مـن منظمـات وجمعيـات المجتمـع المـدني، ومـا نتـج عـن هـذا الحـوار مـن نصـوص قانونيـة. لكـن ليـس مـن وظائـف الـوزارة أو الحكومـة حـتى توفـير روح المجتمـع المـدني، بـل إنّ ذلـك يدخـل ضمـن الوعـي الفكـري السـائد في المجتمـع، وهـو وعـي غـير مؤهـل، اليـوم، لبنـاء تصـور مـدني يسـتجيب لـروح العـصر الحديـث.

*** هــل هنــاك بالضبــط وصفــة دقيقــة يمكــن اعتمادهــا في تأســيس مجتمــع مــدني رائــد ومتقــدم في خطابــه وفي انشــغاله حــول قضايــا المجتمــع كمــا يحصــل في الغــرب؟**

ـ في مجـال العلـوم الاجتماعيـة يصعـب الحديـث عــن الوصفــات الجاهــزة، لأنّ الموضــوع المعالَــج نسـبي بامتيـاز، بحيـث تسـاهم الحركيـة والتحـول في إخصــاب موضــوع الدراسـة في كلّ حــين، لكـن يمكـن الحديـث عـن إمكانيـة محـددة مـن بـين عـدة إمكانيـات متاحـة. وفي هـذا السـياق تبقـى للمقاربـة الإبسـتمولوجية قيمـة في غايـة الأهميـة، لأنّ الحديـث يجـب ألّا يتوجَّـه إلى الموضــوع، مــن منظــور إيديولوجــي محسـوم مسـبقاً، بـل الأجـدى مـن ذلـك أن نركـز عـلى آليـات التفكـير والتصـور، ونحـن بذلـك نركـز، بصيغـة غـير مبـاشرة، عـلى الممارسـة العمليـة.

هكـذا يظـل التفكـير في صيغـة ناجحـة لتجربـة المجتمـع المـدني، في العالـم العـربي، رهينـاً بقدرتنـا عـلى بنـاء تصـور منهجـي، في التفكـير والتصـور، يمتـح مـن رصيدنـا الثقـافي الـذي يشـكل خصوصيتنـا، وفي الآن ذاتـه يمتـح مـن المشـترك الإنسـاني، علميـاً وفكريـاً وجماليـاً، وذلـك لـن يتحقـق إلا مـن خـلال قدرتنـا عـلى تجـاوز المقاربـات الفكريـة الراديكاليـة، سـواء في اتجـاه المـاضي أو في اتجـاه حـاضر الآخـر. وأقصـد هنـا، بخصـوص موضـوع المجتمـع المـدني، أنّ المطلـوب منـا، اليـوم، ليـس الانغـلاق عـلى الـذات مـن منظـور سـلفي نكـوصي بادعـاء التميـز والخيريـة، لأنّ هـذا لـن يسـاهم إلا في خلـق جماعـات تقليديـة منغلقـة عـلى نفسـها في شـكل جماعـات طائفيـة ومذهبيـة متصارعـة، وفي الآن نفسـه ليـس المطلـوب منـا، اليـوم، نسـخ تجربـة الآخـر مـن أصلهـا ولصقهـا في واقعنـا بادعـاء الكونيـة، لأنّ ذلـك لـن يسـاهم إلا في ترسـيخ اسـتلابنا تجـاه الآخـر الغـربي. يجـب أن نؤمـن بانتمائنـا للعـصر الحديـث، لكـن لنـا الحـق في معايشـة راهننـا مـن منظورنـا الثقـافي الخـاص، ونحـن لا نمثـل اسـتثناء في هـذا الشـأن، بـل إنّ التجـارب الدوليـة الناجحـة، اليـوم، هـي الـتي اسـتطاعت تبيئـة الحداثـة مـن منظورهـا الثقـافي الخـاص، والنمـوذج الآسـيوي يقـدم لنـا دروسـاً غنيـة بالـدلالات، سـواء في اتجاهـه الإسـلامي (أندونيسـيا، ماليزيـا) أو في اتجاهـه الهندوسي-البـوذي (الصـين، الهنـد، اليابـان).

المصادر:

١. الإمام الماوردي، «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». باب عقد الإمامة.
٢. الحافظ الدارقطني في كتاب «التتبع» ١،١٨٢. والذهبي في السير ٤،٣٥٥
٣. رسالة المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين عام ١٩٣٨م.
٤. ابن حجر في «تهذيب التهذيب» ١٠،٢٩٦

المراجع:

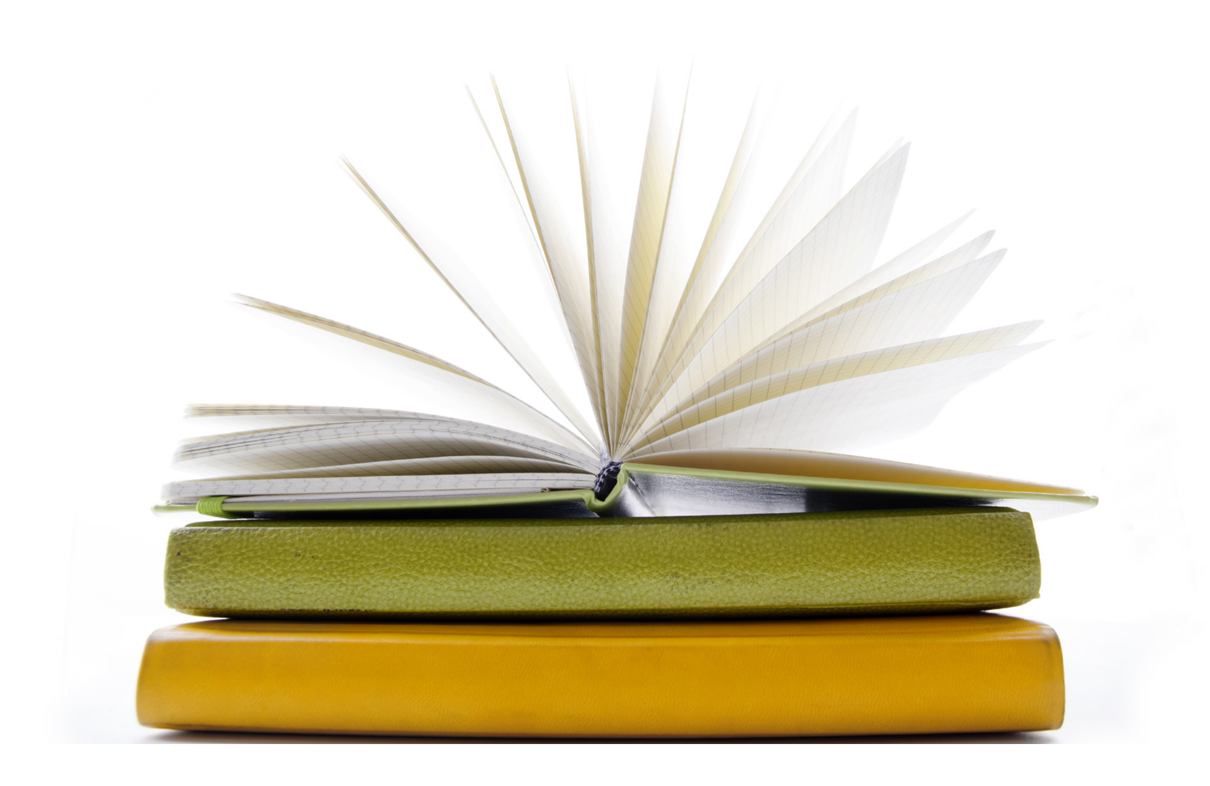
١. أحمد أمين، «يوم الإسلام»، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٢. أماني قنديل، الموسوعة العربية للمجتمع المدني، ط(١) الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٨م.
٣. باليبار (أتيان)، سبينوزا والسياسة، ترجمة منصور القاضي، مؤسسة مجد، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٣
٤. برهان غليون، نقد السياسية: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١م.
٥. ريكور (بول)، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى،٢٠١١
٦. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل والحبيب الجنحاني، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، دار الفكر، دمشق، ط.١، ٢٠٠٣
٧. شهيدة الباز: المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين محددات الواقع وآفاق المستقبل، ط(١) لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، ١٩٩٧م.
٨. عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، البيضاء ط ٢_١٩٩٩
٩. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، البيضاء،ط ٥ ـ ٢٠٠٦
١٠. عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط ٦ ـ ٢٠٠٢
١١. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط٦ ـ ١٩٩٨
١٢. عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط١ ـ ١٩٩٦
١٣. عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.٦، بيروت، ٢٠١٢
١٤. علي عبد الأمير علاوي، «أزمة الحضارة الإسلامية»، ترجمة: عطا عبد الله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
١٥. علي ليلة: المجتمع المدني العربي قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، ط(١) الأنجلو المصرية، القاهرة ٢٠٠٧م.
١٦. غرامشي (أنطونيو)، كراسات السجن، ملاحظات حول السياسة، الدولة والمجتمع المدني الجزء الثاني، ترجمة عادل غنيم، الناشر دار المستقبل العربي، القاهرة،١٩٩٤
١٧. فرنسوا شاتليه وأوليفيه دوهاميل وإيفلين بيزيه، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مؤسسة مجد، بيروت، الطبعة الثانية،٢٠٠١
١٨. متروك الفالح: المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية، دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء ترييف المدن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٢م
١٩. محمد الداهي مع عبد الله العروي، كتاب مجلة الدوحة ع ٧٣ _ ٢٠١٣، الكتاب رقم ٢٩، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر
٢٠. محمد جسوس، مجلة لاماليف ع: ٦٤ – ١٩٧٤، نقله إلى العربية محمد بولعيش ومصطفى المسناوي، نشر في بيت الحكمة ع:١- 1986
٢١. محمد عابد الجابري، «وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة: بيروت/ لبنان عام ٢٠١١م.
٢٢. محمد عبد الكريم الوافي «منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب» منشورات جامعة قاريونس ـ بنغازي الطبعة الثانية ١٩٩٨م.



٢٣. محمد عمارة، «أزمة الفكر الإسلامي المعاصر»، منشورات دار الشرق الأوسط، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.
٢٤. محمد محفوظ: الوقف وتنمية المجتمع الأهلي، المجلة العربية ع(٤٦٦) سبتمبر ٢٠١٥م.
٢٥. موران (أدغار)، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى،٢٠٠٩
٢٦. نصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل» منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م.
٢٧. هابرماس (يورغن)، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، مؤسسة كلمة، أبو ظبي، المكتبة الشرقية، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٧.
٢٨. هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦

المراجع بالفرنسية:

١. Aristote, la politique, traduit par J.Tricot, édition Vrin, Paris, ١٩٦٢
٢. Aubenque Pierre et Sinacoeur M.A. Aristote aujourd'hui, édition UNESCO, Paris, ١٩٨٨
٣. Canto-Sperber Monique, Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Tome٢, édition Quadrige, Paris, ٢٠٠٤
٤. Habermas Jürgen, Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique, traduit par Rainer Rochlitz, édition Fayard, Paris, ٢٠٠٠
٥. Hegel, Principes de la philosophie du droit, traduit par Jean François Kervégan, édition PUF, Paris, ١٩٩٨
٦. Kant Emmanuel, Métaphysique des mœurs II, Doctrine du droit, I, ٤٢. Edition Flammarion, Paris, ١٩٩٤
٧. Lechat (Jean), La politique dans l'esprit des lois, éditions Nathan, Paris,١٩٩٨
٨. Platon, la république, édition Garnier-Flammarion, Paris, ١٩٦٦.V, ٤٧٣ d.
٩. Renaut (Alain), qu'est-ce qu'une politique juste ?, essai sur la question du meilleur régime, éditions Grasset-Fasquelle, Paris, ٢٠٠٤
١٠. Sfes (Gérald), Machiavel, la politique du moindre mal, édition PUF, Paris, ١٩٩٩



النص الديني: من قيد التفسير إلى فضاء التأويل



بقلم: د. يوسف ربابعة
كاتب وباحث أردني

ما زال الصراع اليوم يدور حول المعنى الذي يريده النص الديني وما يرمي إليه، وما ذلك الخلاف بين الفرق والطوائف والمِلل والنِحل إلا تعبير عن ذلك الخلاف القائم منذ نزول الوحي إلى يومنا هذا، وهو خلاف قد لا يكون له حلٌّ في الأيام القادمة أيضاً، إذ إنّ الخلاف في معنى النص - أيّ نص - متوقع ومقبول أيضاً، لأنّ النص لغة مكتوبة مقطوعة عن السياق، ولا يمكن لنا أن نعرف المعنى الدقيق الذي يريده المتكلم، والنص دينياً كان أم بشرياً محكوم بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها صارت إنسانية منذ أن تجسدت في اللغة والتاريخ، وتوجهت في منطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف[1]. ومن هنا ظهر في الدراسات اللغوية الحديثة حقل تحليل الخطاب، وهو يقوم على تأويل النص بما لا يهمل أي عنصر من عناصره، لأنّ الهدف من النص تبليغ رسالة، وهو هدف تواصلي، لذا فإنّ أركانه هي: المتكلم والموضوع والمتلقي، إضافة لمتغيرات المكان والزمان والظروف، وفي النهاية لا يوجد معنى قطعي واحد ثابت لقراءة النص، وفي النص الديني تصبح المشكلة أكبر، ذلك أنّ مصدره الإلهي يعطيه القدرة على الاستجابة لفهم المتلقي لأنه محور الرسالة، فالخالق يريد أن يوصل رسالة للمخلوق، وهو الإنسان، والإنسان محكوم لظروفه.

إنّ مفهوم تحليل الخطاب الذي يُعدّ من أعلى مستويات التأويل اليوم، قد تطور نتيجة لتطور الدراسات اللغوية الحديثة، حيث تحدث (ديسوسير) عن ثنائيتي اللسان والكلام، وقد فرّق بينهما من حيث المعنى وطريقة التحليل، ثم جاء (بول ريكور) وأصبح يتحدث عن مفهوم الخطاب، مقابل «اللسان»، فالخطاب عنده هو التحقق الفعلي للّسان[2]، فهو أعم وأشمل من النص،

١- ينظر: سامي عبدالله، مجلة المجلة، ٢٠١٤، على الرابط:
http://goo.gl/PQAsAj

٢- ينظر: ريكور، بول، (٢٠٠٣م)، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ط١، (ترجمة: سعيد الغانمي)، الدار البيضاء وبيروت، المركز الثقافي العربي، ص ١٥



لأنّ فيه عناصر أخرى إضافية، وهو الرأي الذي يتبناه (محمد مفتاح)[٣]، في حين يرى (سعيد يقطين) أنّ النص أشمل من الخطاب، فالخطاب عنده يرتبط بالجانب النحوي، أمّا النص فيرتبط بالجانب الدلالي، ومنفتح في بنية أوسع؛ اجتماعية وتاريخية وثقافية[٤]، كما أنّ الدارسين اتفقوا على أنّ النص يتحقق نتيجة سلوك لغوي، وأنّ مجال النص مفتوح، ويتنوع تمثيله؛ فقد يكون منطوقاً أو مكتوباً، ويتكون من ألفاظ منجزة[٥]، ويرى علماء اللسانيات الحديثة أنّ هناك فرقاً بين الخطاب والنص، حيث يشير اختلاف مصطلح كلٍّ من الخطاب (Discourse) والنص (Text) في اللغة الإنجليزية إلى وجود دلالة مختلفة لكلٍّ من المصطلحين[٦]، وتتعدد وجهات النظر في هذا الشأن؛ فبعض الدارسين يرى أنّه لا فرق بين النص والخطاب؛ وذلك لأنّ كليهما مرتبط بحقل الدراسات اللغوية، ويبحثان في البناء والوظيفة لوحدات اللغة، وهناك من يرى أنّ النص غير الخطاب؛ فالخطاب يتشكل من مجموعة نصوص وممارسات اجتماعية، وقد ميّز كلٌّ من (هودج) و(كريس) بين النص والخطاب من ناحية المفاهيم والإجراءات النظرية والمنهجية والأهداف، فالخطاب هو العملية الاجتماعية التي تكون النصوص متضمنة فيها، وتحليل النص جزء من تحليل الخطاب في البحوث الاجتماعية[٧].

> ما زال الصراع اليوم يدور حول المعنى الذي يريده النص الديني وما يرمي إليه، وما ذلك الخلاف بين الفرق والطوائف والمِلل والنِحل إلا تعبير عن ذلك الخلاف القائم منذ نزول الوحي إلى يومنا هذا

ولا بدّ من التمييز بين التعامل مع اللغة على مستوى النص والتعامل معها على مستوى الخطاب، فدراسة النص تستلزم دراسة كلّ الوحدات التبليغية المتماسكة من حيث التركيب البنائي، أمّا الخطاب فهو العملية المعقدة من التفاعل اللغوي بين المتحدثين والمستقبلين[٨]، ويرى Fairclough)) أننا عندما ننظر إلى اللغة بوصفها خطاباً وممارسة اجتماعية، فإنّ ذلك يتطلب تحليل العلاقات بين النص والإجراءات وظروفها الاجتماعية المتعلقة بظروف السياق والمتعلق بالظروف الأبعد، وبخاصة في التراكيب الاجتماعية والمؤسساتية، وليس فقط بتحليل النص وعمليات الإنتاج[٩].

٣- مفتاح، محمد، (١٩٦٩م)، التشابه والاختلاف، ط١المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٣٥

٤- ينظر: يقطين، سعيد، (٢٠٠١م)، انفتاح النص الروائي: النص والسياق، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص ١٢

٥- أبو زنيد، عثمان، (٢٠١٠م)، نحو النص: إطار نظري ودراسات تطبيقية، ط١، عالم الكتب للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ص ٢١

٦- ينظر: استيتية، سمير شريف (٢٠٠٠م) اللغة وسيكولوجية الخطاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ١٥. وعكاشة، محمود، (٢٠٠٢م)، لغة الخطاب السياسي، دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص ٢٣

٧- Norman Fairclough, (١٩٩٢) Discourse and Text: Linguistic and Intertextual Analysis within Discourse Analysis, Discourse & Society, Vol. ٣, No. ٢, pp ٢١٧-١٩٣.

٨- R. Fowler,(١٩٩٥), linguistic Criticism,oxford university press, pp ٩٠-٨٠.

٩- N, Failclough,(١٩٩٠), Language and Power , London: Longman, p ٢٦.

وحسب نظريات التحليل اللغوي فإنّ «الخطاب يفترض وجود سامع يتلقى هذا الخطاب، بينما يتوجه النص إلى متلق غائب يتلقاه عن طريق القراءة، أي أنّ الخطاب نشاط تواصلي يتأسس -أولاً وقبل كل شيء - على اللغة المنطوقة، بينما النصّ مدوّنة مكتوبة، فكما قال (روبير اسكاربيت): اللغة الشفوية تنتج خطابات، بينما الكتابة تنتج نصوصاً، كما أنّ الخطاب لا يتجاوز سامعه إلى غيره؛ أي أنه مرتبط بلحظة إنتاجه، أمّا النصّ فله ديمومة الكتابة، فهو يُقرأ في كل زمان ومكان، وعليه فكل منهما يُحدّد بمرجعية القنوات التي يستعملها، فالخطاب محدود بالقناة النطقية بين المتكلم والسامع، وعليه فإنّ ديمومته مرتبطة بهما لا تتجاوزهما، أمّا النص فيستعمل نظاماً خطياً، وعليه فإنّ ديمومته رئيسية في الزمان والمكان، وعلى الرغم من هذه الفروق إلا أننا نجد من علماء اللغة ودارسيها من لا يفرّق بين الخطاب والنص[١٠].

الراجح لدينا أنّ النص الديني يندرج تحت ما يُسمّى «النص»، وأنّ الأدوات التي يجب التعامل معه بها هي أدوات تحليل النصوص، ذلك أننا لا يمكن أن نعرف سياقه ولا ظروف قائله، وإن كان هناك إشارات تدل على أنّ بعض الآيات القرآنية قد نزلت لسبب، وهو ما يُسمّى في علم التفسير «أسباب النزول»، لكنّ ذلك لا يسعفنا كثيراً في تعريض النص الديني لأدوات تحليل الخطاب، ومن هنا فقد رأى نصر حامد أبو زيد أنّ مفهوم النص لا ينطبق بشكل دقيق على النص الديني، ولذا قال: إنني وإن انطلقت في كتاب «مفهوم النصّ» من اعتبار القرآن «نصّاً» يمكن تأويله وفق إجراءات منهج تحليل النص، باعتبار النصّ أساساً «بناءً لغويّاً» ثقافياً/تاريخياً، فإنّني قد طوّرت هذا المفهوم في السنوات الأخيرة، خاصّة بعد إدراكي أنّ مفهوم النص يتضمّن مفهوم «المؤلّف»، كما يتضمّن مفهوم «الوحدة» القائمة على التناسق البنيويّ للأجزاء، هذا فضلاً عن مفهوم «القصد»، ثم يرى أنّ مفهوم النص هو مفهوم كلّي بما يتضمّنه من مفاهيم جزئيّة، انبثق منذ اللحظة التاريخية الأولى، التي تمّ فيها تدوين القرآن في «المصحف»، بترتيبه الحالي، وتقسيمه إلى سور، يتضمّن كلّ منها نصوصاً تنتمي إلى مناسبات تاريخية مختلفة[١١]، ثم يحاول أبو زيد أن يقرر إمكانية تطبيق أدوات تحليل الخطاب باعتبار النص الديني نصاً لغوياً، إذ إنّ كلّ خطاب هو في النهاية «نصّ» لغويّ، ومن هنا «تركيبية المنهج» المطلوب. وتحليل الخطاب يوظّف التحليل اللّغويّ للنصوص، ولا يكتفي به؛ فاللغة في الخطاب تتجاوز دلالياً حدود العلامة اللغوية حين تحوّلها إلى علامة سميوطيقة[١٢]. وهو يبتغي من ذلك الوصول

> إنّ مفهوم النص هو مفهوم كلّي بما يتضمّنه من مفاهيم جزئيّة، انبثق منذ اللحظة التاريخية الأولى، التي تمّ فيها تدوين القرآن في «المصحف»، بترتيبه الحالي

١٠- ينظر: إبرير، بشير، النص الأدبي وتعدد القراءات، عُمان، مجلة نزوى، العدد١١، على الموقع الإلكتروني: http://goo.gl/kfNDor

١١- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، على الرابط: http://goo.gl/0PahVb

١٢- المرجع السابق.

إلى التأويل، بوصفه المنهج الذي يخرج النص من هيمنة منهج المفسرين، ومن النظرة الأحادية الضيقة للمعنى إلى فضاء رحب متعدد المعاني، يقوم على فكرة الاختلاف ويستوعبها، حيث يقول: هدف «التأويل» هو تحقيق الفهم العميق للظاهرة، لكنّ هذا الفهم لا يجب أن يزعم لنفسه الهيمنة بادّعاء الحقيقة النهائية، أو الصحّة المطلقة، فكلّ تأويل مشروع طالما ينطلق من التواضع وعدم ادّعاء الموضوعية المطلقة، التي لا وجود لها: ليست الحقيقة ـ أقصد المعنى ـ قارّة في النصوص الظواهر، وليست في عقل المفسّر ووعيه، بل هي ناتج هذا التفاعل الجدليّ بين المفسر وبين النصّ[١٣].

إنّ الدرس اللساني يدلنا على أنّ اللغة ليست نظاماً فردياً، وإنما نظام جماعي تنتج فهمه الذاكرة الجمعية للناس، وإنّ غايته اكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها، ومدلول أي لفظ من الألفاظ، ودلالة مصطلح من المصطلحات يتحددان بالسياق الذي تمّ فيه التلفظ بهما واستخدامهما، وهذا ما يبيح الكلام عن دلالية سياقية ترتبط بمقام معيّن[١٤]، ومن هنا فإنّ الاعتماد على التفسير الجزئي للمفردات لا يمكن أن يعطي الدلالة الكاملة للنص، فهو يخص المفردات منفصلة عن تراكيبها، أي أنّ التفسير هو علم معرفة مدلول الكلمة، أمّا التأويل فهو علم معرفة مدلول النص، ويمكن أن نستنتج الفرق بينهما ممّا قاله الراغب الأصفهاني، حيث يرى أنّ التفسير أعمُّ من التأويل، وأكثر استعماله في الألْفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجُمَل، وأكثر ما يُستعمَل في الكتب الإلهية، والتفسير يُستعمل فيها وفي غيرها[١٥]، فالتفسير إمَّا أن يُستعمل في غريب الألفاظ كالبَحِيرة والسائبة والوَصِيلة والحَامِ، أو في تبيين المراد وشرْحه؛ كقوله - تعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وإمَّا في كلام مضمَّن بقِصَّة لا يمكن تصوُّرُه إلا بمعرفتها؛ نحوَ قوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧]. وأمَّا التأويل فإنَّه يُستعمَل مَرَّةً عامّاً، ومرةً خاصّاً، نحو (الكفر) المستعمَل تارةً في الجحود المطلَق، وتارةً في جحود الباري خاصَّة، و(الإيمان) المستعمل في التصديق المطلَق تارة، وفي تصديق دِين الحقِّ تارة، وإمَّا في لفظ مُشْتَرك بين معانٍ مختلفة، ونحو لفظ (وجد) المستعمل في الجد والوجد والوجود[١٦]. لكنّ البغوي يشير إشارة أكثر وضوحاً إلى الفرق بينهما، فهو يرى أنّ التأويل: صرْف الآية إلى معنًى محتمل موافِق لِمَا قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسُّنّة من طريق الاستنباط، فقد رُخِّص فيه لأهل العلم والتفسير: هو الكلام في أسباب نزول الآية

> يعطي التأويل أيّ فرقة أو طائفة الحق بأن تفهم النص بما يناسبها، ومن ثمّ تعتقد أنّ فهمها هو الحق، وما غيره الباطل

١٣- المرجع السابق
١٤- ينظر: عمر بيشو على الرابط: ٤z٣Mcb/http://goo.gl
١٥- الإتقان في علوم القرآن (١٦٧/٤).
١٦- البرهان (١٤٩/٢).

وشأنِها وقصتها، فلا يجوز إلا بالسماع بعدَ ثبوته من طريق النقْل[١٧]، ولعل من أوضح الأقوال التي تفرّق بين التفسير والتأويل هي أنَّ التفسير ما كان راجعاً إلى الرِّواية، والتأويل ما كان راجعاً إلى الدِّراية؛ وفيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل، والترجيح يَعتمِد على الاجتهاد، ويُتوصَّل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لُغة العرب، واستعمالها بحسب السِّياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كلِّ ذلك[١٨].

وما بين التفسير الذي سار عليه القدماء وما زالت تتبناه الطوائف والفرق اليوم، وبين التأويل المطلوب، بون شاسع واختلاف كبير في المنهج، وعليه تترتب نتائج في المستقبل، لأنّ الاعتماد على التفسير سيبقي النص في دائرته الضيقة، وهو جزء من الفهم المتحيز لرأي واحد، والتمسك به على أنه الحق وغيره الباطل، لكنّ فهم الدين لا يكون بمعزل عن الواقع ومتعالياً عليه، بل هو معطى بشري ناتج من جدلية النص الديني والواقع[١٩]، ولذا فهو يحتاج إلى التأويل بمفهومه الواسع، الذي يدرس النص بوصفه متحركاً في الزمان والمكان، وبوصفه فضاءً مفتوحاً على الأفهام، بحسب الأدوات والمعطيات والظروف، ممّا يعطيه القدرة على مواكبة التطورات التي يشهدها العالم، ولا يبقى معزولاً عنها بدلالة الكلمات ومعناها المعجمي والظرفي، لأنّ الزمن متغير مهم في تاريخ الأفكار بل الإنسان أيضاً، لكن يبقى أن نشير إلى أنّ للتأويل محاذيره أيضاً، وبخاصة في مجتمع لا يؤمن بالتعددية، ولا يتخذها منهجاً، فالتأويل يحتاج إلى مجتمع منفتح قادر على تقبل الآخر بوصفه يحمل وجهة نظر قد تكون صحيحة، وليس بوصفه عدواً يجب قتله، ذلك أنّ التأويل يعطي أيّ فرقة أو طائفة الحق بأن تفهم النص بما يناسبها، ومن ثمّ تعتقد أنّ فهمها هو الحق، وما غيره الباطل، وتلك قد تكون مشكلة أكبر ممّا نحن عليه اليوم، ولذا فإنّ أرضية قبول التأويل هي ثقافة وتعليم على وفق المنهج النقدي الذي يعظم ثقافة الاختلاف بوصفها رحمة للعالمين، وليس الخلاف بوصفه سيفاً مصلتاً على رقاب المخالفين.

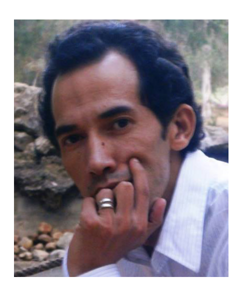
١٧- مقدمة تفسير البغوي، (٤٦/١)

١٨- التفسير والمفسرون (٢٢/١)

١٩- البطوش، عمر، على الرابط: http://goo.gl/ZTmJgD



مثقفون أكاديميّون بجلابيب الفقهاء



بقلم: محمد بنميلود

كاتب وشاعر مغربي

أصبح الأنترنت مهمّاً للغاية، إلى درجة أنه أصبح أهمّ من المكتبات والمجلات والجرائد وأخطر منها، طبعاً لمن يجيد التعامل معه، وليس للجميع. ببساطة لأنه يضمّ تلك المكتبات والمجلات والجرائد كلها إلى بطنه الرقمية، ويزيد عليها كلّ ما يخطر على البال، وما لا يخطر. كما أنه يتيح ما لا تتيحه تلك المكتبات والجرائد والمجلات من قدرة على التصوير والفيديو والصوت إلخ...، بل يتفوق حتى على وسائل الاتصال الأخرى الأكثر تطوراً كالتلفزيون. فالأنترنت يتيح ما لا تتيحه تلك الوسائل التي لا يمكن أن نجدها مستقلة خارج أدلجة معينة أو تمويل أو توجيه للرأي. بينما الأنترنت يتيح المجانية أولاً، ثم الاستقلالية إلى أبعد حد، التي تتخذ شكلاً فردياً محضاً، وهذا لم يكن ممكناً من قبل، بحيث أصبح بإمكان الشخص إنشاء قناة خاصة به وبأفكاره مقابل صفر درهم، والتحدث عبرها كلّ يوم إلى كلّ مواطني العالم. إلى درجة أنّ كثيرين أصبحوا في غنى كامل عن مشاهدة التلفزيون، مكتفين بالجلوس أمام شاشة حاسوب أو شاشة هاتف لمشاهدة الفيديوهات وتصفح المواقع الإلكترونية والمشاركة أيضاً بإنشاء صفحات خاصة بهم ومواقع بأسمائهم والتعبير عبرها عن آرائهم مهما بدت بسيطة وساذجة، والتوقيع على عرائض احتجاجية والانخراط في هموم الوطن وهموم العالم. هذا الأمر الذي لم تتحه لهم أبداً بهذا الشكل التلفزيونات العربية، ولا الحكومات العربية، ولا حتى الثقافة العربية.

يتيح الأنترنت أيضاً ميزة مهمة جداً هي ميزة الفوضى الكاملة أو الفوضى الخلاقة إذا جاز التعبير بتسميتها كذلك. هذه الميزة التي تبدو مستهجنة في الظاهر وغير مستساغة لكثير من المحافظين الذين ألفوا الرأي الواحد والفكرة الواحدة والحقيقة الواحدة والمعيار الواحد والذوق الواحد والمستوى الفكري والأخلاقي والمعرفي الواحد. لكنها ظاهرة إيجابية في حقيقة الأمر، تُعلّم مع الوقت التعايش وتقبل الآخرين رغم التمايز والاختلاف، وبالتالي ثقافة الديمقراطية ليس كآلية تصويت عند الانتخابات، بل كثقافة وسلوك يومي.

أصبح العرض الرقمي يفوق الطلب، وأصبحت الأدوات النقدية والمنهجية الكلاسيكية غير قادرة على المواكبة والفهم والتحليل العلمي،



فعـوض أن يطـور الدارسـون والنقـاد أدواتهـم لفهـم مـا يحصـل، للأسـف يختزلـون الأمـر في جملـة أو جملتـين واصفـين الوضـع بالـكارثي متصرفـين أمامـه كمـا يتـصرف الفقهـاء أمـام الاكتشـافات العلميـة الـتي تهـدد إيمانهـم ومصالحهـم، مرتدّيـن بعنـف إلى أدواتهـم النقديـة والتحليليـة التقليديـة الـ «مـا قبـل حقبـة الرقميـة والإنسـان الرقمـي»، منعزلـين بذلـك ومعزولـين داخـل أبراجهـم الأكاديميـة الزائفـة عـن المجتمـع وهمومـه.

هـذا الزخـم وهـذه الثـورة التكنولوجيـة سـبّبت تمـرّدات عـلى مسـتوى كلّ البلـدان الناميـة، أو عـلى الأقـل أطـرت تلـك التمـرّدات وسـاهمت في تنسـيقها وفي نقـل المعلومـة خامـاً إلى الجماهـير قبـل أن تتعـرض لأيّ تحليـل، وقبـل أن يتـمّ السـطو عليهـا إيديولوجيـاً. كان مـن الممكـن أن تنتـج تلـك التمـرّدات أوطانـاً أفضـل لـو لاءمـت الظـروف ذلـك، لكـنّ الظـروف كانـت ومازالـت متخلفـة بملايـين السـنين عـن التقـدم المبهـر للتقنيـة، فعـوض أن تسـتطيع التقنيـة تعريـة الواقـع، أصبـح الواقـع هـو الـذي يحـاول تغطيـة التقنيـة وتحجيبَهـا وتنقيبَهـا.

انزلقـت التمـردات إلى أقصاهـا الطبيعـي الـذي يجـب أن تصـل إليـه في الواقـع، بينمـا ظلـت التقنيـة تنزلـق في اتجـاه معاكـس، في اتجاههـا الطبيعـي، (في ممكنـات الافـتراض، والاحتمـال، والخيـال، والثـورة، والتجريـب) الـذي لـن يمكـن إيقافـه إلا بحـروب عالميـة جديـدة تهـدم كلّ شيء وتعيـد العالـم إلى مـا قبـل اكتشـاف الأنترنـت، إلى عصـور الظلمـات.

يتيح الأنترنت ميزة مهمة جداً هي ميزة الفوضى الكاملة أو الفوضى الخلاقة

إن كنـت تبحـث عـن الحقيقـة بلغـة الواقـع، كمـا هـي في المـرآة الـتي تـرى فيهـا وجهـك دون تنميـق، فسـتجدها في الأنترنـت، هـادرة وصادمـة كمـا هـي، أمّـا إن كنـت تبحـث عـن الـرأي الواحـد والفكـرة الواحـدة والعقيـدة الواحـدة والواقـع المـزوق فسـتجد ذلـك في القنـوات التلفزيـة الرسـمية والجرائـد والمجـلات الرسـمية، أو الممولـة مقابـل أجنـدات ظاهـرة أو خفيـة.

لـم يعـد اليـوم ممكنـاً التغـاضي عـن هـذا العالـم الجديـد، هـذه القـارة السادسـة العملاقـة الـتي يمكـن القـول إنهـا أصبحـت في رمشـة عـين أكـبر قـارة في العالـم، يسـتوطنها كلّ مواطـني العالـم دفعـة واحـدة، بـكلّ اللغـات والثقافـات والمعتقـدات، غـير خاضعـة بذلـك لمنطـق الجغرافيـا، ولا لمنطـق التاريـخ، ولا للقوالـب التقليديـة للفكـر. لـم يعـد ممكنـاً التغـاضي عـن هـذه القـارة الافتراضيـة، ولا السـكن خارجهـا بـأيّ شـكل مـن الأشـكال، فـلا بـدّ لـك فيهـا عـلى الأقـل مـن بريـد إلكـتروني يوصـل القـاصي والـداني إليـك ويوصلـك إليـه.

لقـد أصبـح حريّـاً بنـا البحـث، مثـلاً، عـن مفهـوم حديـث للعزلـة، في مقابـل الحيويـة والنشـاط الاجتماعـي الـذي كان تعريفـه واضحـاً في المـاضي، فقـد كان مـن الواضـح جـداً أنّ الشـخص «المنعـزل» غـير الاجتماعـي، هـو

الشخص الذي لا يقيم جسور تواصل واضحة ومباشرة على أرض الواقع مع أشخاص مباشرين ابتداء من أفراد عائلته المحيطين به، وأنّ الشخص الاجتماعي هو من ينجح في خلق تلك العلاقات والعلائق والجسور بسهولة والتحكم فيها. لكنّ التغيرات الجوهرية التي أحدثها الأنترنت في شكل العلاقات السوسيولوجية بين البشر وفي فهمنا لميكانيزمات تلك العلاقات جعل هذه المفاهيم، بالإضافة إلى مفاهيم عديدة تتعرض لنقلات نوعية أو طفرات، مازالت مجتمعاتنا النامية عاجزة عن مواكبتها بدقة لتحديدها ودراستها وفهمها والخروج عبر ذلك بنتائج تساهم في قراءة علمية جديدة للواقع المعاش تفيد في الخروج من الأزمات التي تتخبط فيها، وبالتالي التطور. بل يمكننا اليوم اعتبار شخص خارج الأنترنت، وخارج بنية الأنترنت الاجتماعية الحديثة، مهما كان ناجحاً في ربط علاقات اجتماعية مباشرة على أرض الواقع، شخصاً معزولاً ومحدوداً، يعيش عزلة وانطواء.

إن التغيرات الجوهرية التي أحدثها الأنترنت في شكل العلاقات السوسيولوجية بين البشر وفي فهمنا لميكانيزمات تلك العلاقات، جعل هذه المفاهيم، تتعرض لنقلات نوعية

فالعزلة أصبحت مرتبطة بالمعلومة والمواكبة أكثر من ارتباطها بالأشخاص. إذ بمجرد ما تواكب المعلومة وتتبع الأحداث وتعلق عليها تصبح شخصاً فاعلاً اجتماعياً تنتمي إلى نسيج اجتماعي كبير، رغم هلامية ذلك النسيج، وتفعل داخله إيجابياً بسلوكيات اجتماعية محضة، حتى وإن كان تفاعلك كله سلبياً يتخذ طابع الاحتجاج والرفض والهدم. بل حتى على مستوى العلاقات المباشرة مع أفراد تتفوق التقنية عبر الأنترنت، لأنّ احتمالات وجود أشباه يوافقون أفكارك ومزاجك وتطلعاتك هي احتمالات أكبر عبر الأنترنت ممّا يوفره لك الواقع (بمعناه القديم). بينما يتحول الشخص غير المنخرط في هذا الواقع (بمعناه الجديد)، إلى شخص منعزل ومعزول يتحرك العالم بدينامية كبيرة بعيداً عنه، رغم نجاحه في ربط علاقات اجتماعية موفقة في محيطه المعيش الذي يتيح له إمكانات محدودة واحتمالات قليلة وانكفاء عن المواكبة والاتصال والتواصل الواسع غير الخاضع لشروط التواصل القديمة.

يمكننا اعتبار النخب الرافضة للأنترنت لأسباب قيمية في الغالب، تظلّ أسباباً غير علمية وغير مقنعة، يمكننا اعتبارها في حقيقة الأمر نخباً معزولة، منعزلة، تحاول استرداد عروشها التي سقطت بسقوط أنظمة سياسية كثيرة، كانت تُنظّر لها وتنتمي إليها بشكل أو بآخر، وبنى ثقافية تقليدية تأسست في جوهرها على: الحفظ والاستظهار، الفقيه والمريد، السيد والخادم، الخليفة والرعية، الله والعبد، أكثر من تأسسها على النقاش والتشارك والتداول والاختلاف والحرية والمواطنة بمفهومها الحديث. هذه النخب رغم مظهرها المتحرر، وكتاباتها التي تعتمد مراجع غربية ومصطلحات أكاديمية، ونظارات طبية حديثة، إلا أنّ أغلبها في العمق نخب محافظة، تسخر اللغة الأكاديمية لخدمة التراث والحفاظ عليه كبنية استبدادية متكاملة، لتكسبه بذلك التمويه اللازم، والاستمرارية لمدة أطول، بتحديث

مصطلحاته وخطابه بلغة علمية زائفة، وبالتالي إضفاء الشرعية عليه، عوض مواجهته بتفكيكه ونقده وتجريده من سلطته وقداسته، وبالتالي القطع معه.

هذه النخب في غالبها تنتمي إلى واقع الفساد السياسي والثقافي المستشري في مجتمعاتنا، الذي أنتجها وساهمت في إنتاجه، واستفادت منه ومازالت تستفيد منه عبر سلطتها (الرمزية داخل بنيته ومؤسساته وأحزابه) الموازية لسلطة الفقهاء في تبريره وتعضيد ركائزه.

بينما الأنترنت اليوم هو في صالح الطبقات الفقيرة والمسحوقة والمقموعة غير المنظمة وغير الحزبية للتعبير عن آرائها وللاحتجاج، أكثر ممّا هو في صالح الأنظمة وخدمها. رغم كلّ ما يشوبه من حمق وتطرف وتباين ورداءة من حيث الكم، على مستوى المضمون والذوق والأخلاق، رغم أنّها (المضمون والذوق والأخلاق) تظلّ نسبية؛ فشخص ملتزم دينياً مثلاً قد يرى في رقصة باليه عهراً ورداءة وابتذالاً، بينما قد يرى شخص معادٍ للدين مثلاً أنّ أخلاق ذلك المتدين هي أخلاق عبيد ليس إلا، ثم سيرى شخص آخر شخصاً آخر عميلاً، بينما الآخر يرى الأول هو العميل، إلى درجة أننا لن نستطيع التحديد بدقة علمية وموضوعية مستقلة أيهم الرديء فعلاً، وأيهم المبتذل، وأيهم العميل، وأيهم الإنسان الكامل.

> الأنترنت اليوم هو في صالح الطبقات الفقيرة والمسحوقة والمقموعة غير المنظمة وغير الحزبية للتعبير عن آرائها وللاحتجاج، أكثر ممّا هو في صالح الأنظمة وخدمها

سوى أننا سنضطر لقبول التقنية كما هي باعتبارها أمراً واقعاً، قبولها بسلبياتها وبأعراضها الجانبية، فليس من الممكن استهلاك الحداثة بانتقائية، بل الحداثة بنية كاملة غير قابلة للتجزيء ولا للتفاوض، كما أنك لن تستطيع أن تطلب من صبّاغ يصبغ لك سقف بيتك ألا يلطخ الأرضية بأيّ قطرة من قطرات الصباغة، خصوصاً إذا كان بيتك خرباً والصبّاغ متطوع يصبغ لك مجاناً. فكما يقول ماركس: «ليس لدى البروليتاري ما يخسره سوى قيوده».

هذا الأمر ينطبق أيضاً على بعض الكتّاب والشعراء التقليديين المعادين للأنترنت، والذين لا يعادون الأنترنت في حقيقة الأمر، بقدر ما يعادون، دون وعي منهم، التقنية والثورة والتطور العلمي والتحولات المجتمعية الكبرى، وتغير الذائقة الطبيعي، عاضين بالنواجد على زمن ووعي تقليدي بالذات وبالعالم وبالفن انقرض نهائياً مع نهاية العالم بحسب تقويم المايا.

الحقيقة المفتوحة بين الوجود والعقل



بقلم: د. رسول محمّد رسول
كاتب وناقد عراقي

يبدو لمفهوم (الحقيقة المفتوحة) دلالة مختلفة ضمنية توحي بوجود حقيقة من نوع آخر، هي الحقيقة المغلقة، من قبيل الحقائق الرياضية كالعدد (واحد) الذي عندما نجمعه مع مثيله يصبح لدينا العدد (اثنان)، وكذلك الحقيقة المنطقية من قبيل أنّ الكل أكبر من الجزء، والحقيقة الفلكية أنّ الشمس تشرق من مشرق الأرض وتتوارى نحو مغربها. فهذه الحقائق وغيرها ممّا يصب في مدارها يمكن وصفها بأنها مغلقة، ومورد الإغلاق فيها أنها أصبحت من قبيل البديهيات، ولذلك لا يُعدُّ الإغلاق فيها سلبياً ولا مثيراً لأي إشكال فلسفي إلا إذا تغيرت زاوية النظر.

من سالف الأزمان، بدت الحقائق الدينية عرضة للجدال كونها ذات منابع مفارقة؛ فعلى الرغم من تواتر ظهور الأديان الثلاثة تباعاً، وانتهاء مَهمة الوحي الذي يبلغ الرسالة السماوية بطابعها القدسي القطعي، إلا أنّ طبيعة الحقيقة الدينية مضت عليها شتى أساليب الشروحات والتأويلات والقراءات المفتوحة، حتى أمسى للصراع بين المفتوح والمغلق فيها تأريخ أثار ما أثار من مشكلات فكرية وميدانية سواء بسواء عبر الفقه والتفسير والتأويل للنَّص الرّباني حامل الحقيقة الدينية المطلقة في مصدرها.

يبدو الإنسان ككائن بشري هو الحقيقة الوحيدة المفتوحة في الوجود، وإذا كان هذا الكائن مخلوقاً لخالق مفارق، فإنّ هذا الأخير خاطبه قائلاً له: اقرأ، انظر، اسع، تعارف. وهكذا فتح الخالق للمخلوق البشري مجالاً للتفكير ومناحي لتوليد حقائق أخرى هي من بنات الصيرورة والاختلاف.

كان الفيلسوف هيراقليطس قد احتفى بالصيرورة، لكنّ دهوراً من الزمان بقيت (الصيرورة) فيها محط رذيلة في محاولة لنسيانها تحت مسميات أخرى ذات طابع ميتافيزيقي، حتى جاء الأمر إلى الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه، الذي أتى إلى نقد العقل بوصفه قيمة مطلقة لا يستطيع إدراك حقيقة الوجود، ولهذا الفيلسوف وجهة نظر مغايرة للسائد؛ فالوجود الحقيقي عنده هو (الصيرورة) التي غادرها العقل البشري نحو الثوابت الدائمة التي تتوارى خلفها.



إنّ الاحتفاء بالوجود الثابت والدائم والمطلق يبدو قيمة مُهمّة في حد ذاته، حيث يدل على عبقرية العقل البشري، وهو يبحث عن ثوابت تعينه على تفسير ما يجري، وهذا ما ترفضه المدوَّنة النيتشوية جُملة وتفصيلاً، ومن دون حرج، لا سيّما أنها تعتبر مفاهيم من قبيل: الجوهر، والعلية، والغائية، والذات، وغير ذلك ممّا سكه أرسطوطاليس في مدوَّناته كشرعة قيم عقلية ميتافيزيقية، تعتبرها تجليات للعقل، وهو يخوض غمار تأثيل وجوده المزاحم في التفكير البشري.

دعونا نتفيأ بما يريد قوله نيتشه إنّ الوجود الحقيقي هو الصيرورة، فلا بأس، ذلك أنّ الصيرورة هي ما يجري وما يحدث في العالم الذي نعيش في كنفه حتى إننا، وفي ركابه، نفرح مرَّة ونتألم مرّات. وعالم الصيرورة هذا هو الوجود الحقيقي، لكن (ما هو حقيقي) هنا لا يقتصر على الصيرورة بحسب منظورنا؛ فالوجود بوصفه فكرة أنطولوجية لا يبدو أنه يزاحم أحداً من الناس، لذلك يُعدُّ الشرط غير المطلق لكل ما هو موجود، وهكذا نفهمه لكي لا نتناقض مع أنفسنا عندما نحتفي بالحقيقة المفتوحة، التي هي الصيرورة الدائمة للأشياء بحسب الأستاذ نيتشه، أي إنها هي (ما يجري) و(ما يحدث) بوصفهما كونين مفتوحين على كلّ شيء في العالم، ومن ثم بوصفهما وجوداً، ولكن ليس ذاك الوجود المطلق؛ لا المختبئ أو المتواري، ولا المكشوف أو الظاهر كقوة مطلقة قاهرة، إنما الوجود كشرط غير مطلق ولا مفارق أو متعالي الحال.

على الرغم من تواتر ظهور الأديان الثلاثة تباعاً، وانتهاء مَهمة الوحي، إلا أنّ طبيعة الحقيقة الدينية مضت عليها شتى أساليب الشروحات والتأويلات والقراءات المفتوحة

ترانا، ههنا، نتقاطع مع المشروع النيتشوي القاضي بإلغاء فكرة الوجود كليّاً، وبذلك نميل إلى مناصرة مواطنه مارتن هيدغر بأولوية التفكير في الوجود كفكرة منسية، لكننا نؤمن بأنّ الصيرورة هي وجود حقيقي، سواء عبرنا نهر هيراقليطس أم غرقنا فيه، أو تحاشينا كلّ ذلك وجلسنا عند حوافي موجوديته نتأمَّل ما يجري، فالصيرورة، ومن دون أن تكون مجرَّد فكرة مطلقة، هي وجود ليس لنا أن نلغيه أو نواريه أو نحجبه أو نتناساه قصراً؛ وجود يمكن للحقيقة أن تكون مفتوحة فيه على ذاتها وغيرها، ولذلك تصبح الحقيقة ذات أرضية خصب، حقيقة غير سائبة، ولا مفارقة، لا ميتافيزيقية مطلقة، ولا محايثة مطلقة، حتى نستطيع أن نقول عن الحقيقة المفتوحة إنها (وجود).

لقد كال نيتشه للعقل نقداً لاذعاً، حتى عدَّه وهماً وصنماً، ودعا إلى تهديم كيانه، لأنه لا حاجة للإنسان إليه كونه يمثل خطراً فادح الأثر. والرؤية النيتشوية ههنا مدعاة شك مُقلق، فإذا وضعنا (العقل) جانباً، وعطّلنا كلّ قدراته على نحو جذري، فبماذا إذن نفكِّر الحقيقة المفتوحة بوصفها وجوداً؟ هل نفكِّرها بالحواس فقط، وهي مدعاة خداع مراوغ؟ أم نفكِّرها - الحقيقة المفتوحة - بنزواتنا وأهوائنا أو عواطفنا، وهو ما سقط في فخاخه عمّنا نيتشه حد الهلوسة في أرذل عمره؟

في الواقـع، ومهمـا تمـادى هـذا العـمـ الجـذروي (نيتشـه) بنقـد العقـل، فإنـه أبقـى شـيئاً لا يمكـن نكرانـه، وهـو ذلـك الجـزء الضئيـل لدينـا نحـن البـشر، أقصـدُ عقلنـا البـشري الـذي لـم يتمكَّـن نيتشـه نفسـه مـن نفيـه، ولكـن حـتى هـذه (البقيـة) الفينومينولوجيـة تدعونـا إلى التقاطـع مـع نيتشـه؛ فالعقـل البـشري حقيقـة أساسـية غـير مطلقـة، لكنهـا مسـوَّغة أنطولوجيـاً دون فـكاك منهـا حتى، خصوصـاً إذا مـا فُهـم العقـل البـشري بأنـه عقـل الإنسـان ذاك أو هـذا العقـل الإنسـاني، وتلـك حقيقـة مفتوحـة في حـدِّ ذاتهـا.

عندما تصبح عوالم الصيرورة كياناً مؤسَّساً على فكرتي الوجود والعقل، فإنها تكتسب طابعها الحقيقي الذي يسوِّغ لها شرعية وجودها كحقيقة مفتوحة

لا يمكـن لعالـم الصـيرورة أو عوالـم مـا يحـدث أو مـا يجـري، عالـم الحقيقـة المفتوحـة، أنْ يتـم التعامـل معـه أو الـشروع بذلـك معـه بعقـل مطلـق كلي مفـارق، قـد يكـون ذلـك ممكنـاً مـن الناحيـة الذهنيـة - الفلسـفية، لكنـه لـن يكـون مـن الناحيـة الأنطولوجيـة ممكنـاً؛ فعالـم الصـيرورة أو عالـم الحقيقـة المفتوحـة لا وجـود لـه مـن دون الإنسـان، هاتـه العلاقـة المتوثبـة تجعلنـا نقـول إنّ عالـم الحقيقـة المفتوحـة هـو عالـم الإنسـان ذاتـه، مـا يدلنـا، وبحـق، عـلى فكـرة أنّ العقـل الإنسـاني هـو وحـده الكفيـل بالتعامـل مـع الحقائـق كعوالـم مفتوحـة، عوالـم صـيرورة غـير سـائبة ولا عبثيـة ولا غُفـل في وتيرتهـا اليوميـة، هـو ميلنـا الـدؤوب فيمـا نطلـق عليـه اسـم (العقلانيـة الإنسـانية) في غـير مـكان مـن بحوثنـا الفلسـفية.

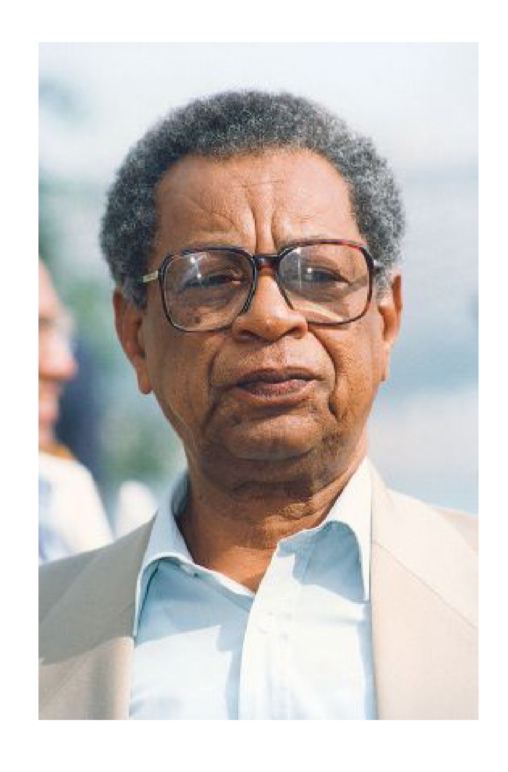
عندمـا تصبـح عوالـم الصـيرورة كيانـاً مؤسَّسـاً على فكـرتي الوجـود والعقل، فإنهـا تكتسـب طابعهـا الحقيقـي الـذي يسـوِّغ لهـا شرعيـة وجودهـا كحقيقـة مفتوحـة، بـل تسـوِّغ لـضرورات كيانهـا الحقيقـي في عالـم يعـجُّ بحقائـق مطلقـة أمسـت اليـوم موئـلاً لقتلنـا - نحـن البـشر - بمسـمّيات تبـدو واقعيـة لكنهـا مفارقـة في جوهرهـا، حقائـق تصنعهـا أصوليـات جذريـة، دينيـة وغـير دينيـة، باتـت تعيـش عـلى اسـتفراغ أمننـا، وإراقـة دمائنـا الـتي صرنـا نفقدهـا عـلى نحـو مـرئي في كلّ لحظـة مـن حياتنـا؛ حياتنـا المـرّة العيـش، السـوداء المسـتقبل.

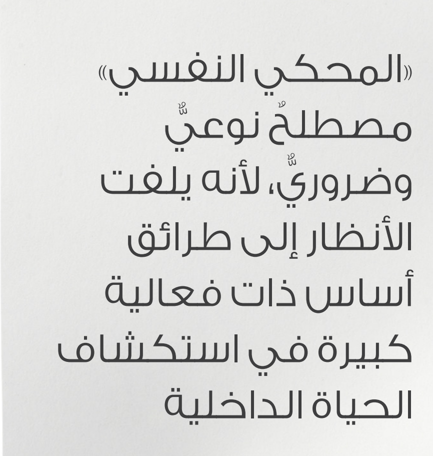
المحكيُّ النفسيُّ
في روايـــة
«موسم الهجرة إلى الشمال»



بقلم : د. حسن المودن

كاتب وناقد مغربي





١ - في تعريف المحكي النفسي:

يعود الفضل إلى الباحثة دوريت كون[1] في وضع مصطلح: «المحكي النفسي»، وذلك بعد أن لاحظت أنّ أغلب التسميات التي تُطلق على هذه الطريقة السردية، الأقل مباشرة، هي تسميات لا تكفي للإحاطة بالمشكل: هناك هؤلاء الذين يعتبرون ذلك «وصفاً كليّاً»، فيسقطون في فخّ التعميم، إذ يمكن لكلّ شيءٍ أن يكون موضوع وصفٍ كليٍّ، لا الحياة النفسية فقط، وهناك أولئك الذين يستعملون عبارة «تحليل داخلي» Internal analysis، وهي عبارةٌ خداعةٌ وغيرُ كافية، لأنّ شقّها الأول يفترض وجود سيرورة داخلية في الذهن، ولا يفترض وجود سيرورةٍ يجري تطبيقها على الذهن من الخارج؛ وأمّا الشقُّ الثاني فيضعنا أمام «تحليل» لا يفترض شيئاً عن ذلك التنوع الكبير في الطرائق التي يستدعيها وصفُ الحياة الداخلية. ولهذا، كان من الضروري وضع عبارة جديدة من أجل تحديد ما ينبغي لنا وصفه، ومن أجل إبراز السيرورة التي يخضع لها هذا الموضوع.

وهكذا، فـ«المحكي النفسي» مصطلحٌ نوعيٌّ وضروريٌّ، لأنه يلفت الأنظار إلى طرائق أساس ذات فعالية كبيرة في استكشاف الحياة الداخلية، لكنها الطرائق التي تلقى الكثير من التهميش: لأنّ النقاد الذين يدرسون تيار الوعي في الرواية لا يعترفون بوجود هذه الطرائق إلا بتحفظ، لأنّ كلَّ ما يمرُّ في ذهن الشخصيات التخييلية يصل إلى القارئ، في تصورهم، من دون وساطةٍ سرديةٍ؛ وأمّا النقاد البنيويون الذين يستندون إلى النماذج اللسانية، فإنهم يهمّشون الوظائف المتنوعة التي يؤديها المحكي النفسي، لأنهم يختزلون العملية في مجرد خطابٍ لا مباشرٍ غير منطوقٍ.

وبالنظر إلى هذين الموقفين، نجد دوريت كون تُعَرِّف المحكيَّ النفسيَّ في محكيٍّ بضمير الغائب بأنه: خطابُ السارد عن الحياة الداخلية لشخصيةٍ من الشخصيات (د. كون: الشفافية الداخلية، ص ٢٨ ـ ٢٩). وأمّا عندما يتعلق الأمرُ بمحكيٍّ بضمير المتكلم، فإنّ د. كون تفضل استعمال مصطلح: المحكي الذاتي (نفسه، ص٢٩)؛ والأمر لا يتعلق بلعبٍ لغويٍّ، إذ على الرغم من وجود تشابهاتٍ بين المحكي بضمير الغائب والمحكي بضمير المتكلم بحكم أنّ العلاقة التي يقيمها ساردٌ بضمير المتكلم مع ماضيه الخاصّ هي العلاقة نفسها التي تكون بين السارد وبطله في محكيٍّ بضمير الغائب، فإنَّ هناك فروقاً جوهرية وبدهية لا ينبغي لنا تجاهلها وإهمالها، لأننا نجد هناك تحولاً عميقاً كلما انتقلنا من هذا المحكيِّ إلى ذاك[2]، كما أنّ هناك

١- Dorrit Cohn: La transparence intérieure, Modes de représentation de la vie psychique dans le roman, Trad. Française, ed. Seuil, coll. Poétique, Paris, 1977

٢ـ وهو تحول ـ تقول كون في ص٢٩ من كتابها المذكور أعلاه ـ لا تأخذه المقاربات البنيوية بعين الاعتبار، فهذا جيرار جنيت، على سبيل التمثيل، لا يعالج بما فيه الكفاية مسألة الضمير السردي (الصوت السردي) في كتابه: Figures III، وهذا ما توضحه شلوميت ريمون في



> وظف السارد هذا الشكل من المحكي النفسي في الرواية، ليترجم لنا كيف كانت تتأسس معرفته الأولى بمصطفى سعيد في لقاءاتهما الأولى

فـوارق تتعلـق بطبيعـة المسـافة وامتدادهـا بـين الـذات والموضـوع، بـين الأنـا السـاردة وأنـا الحـدث.

٢. المحكي النفسي: أشكاله ومتغيراته ووظائفه

٢.١. المحكي النفسي غير التلفظي:

إذا انطلقنـا مـن روايـة: موسـم الهجرة إلى الشمال، فإنّ أول ملاحظةٍ أسـاس ينبغـي لنـا أن نسـجلها هـي أنّ السـارد هنـا لا يدّعـي العلمَ الـكليّ والمسـبق بـكلّ شيءٍ يَجـري في أذهــان الشــخصيات ونفســياتها، وخاصة بالنسبة إلى تلك الشخصية الغريبـة المجهولـة الـتي اكتشـفها عنـد عودتـه، ولـم يكـن قـد تركهـا بالبلـدة، وهـي الـتي تثـير فضولـه في الوقـت الحـاضر. ولـم يكـن أمامـه مـن طريقـة أخـرى لاستكشـاف هـذه الشـخصية غـير الملاحظـة والانتبـاه إلى كلّ حركاتها وسكناتها، إلى أقوالهـا وأفعالهـا؛ وهــذا مــا يجعلنــا أمــام طريقـة سردية في استكشـاف ظاهـر الشـخصية وباطنهـا، أو لاستكشـاف الداخـل مـن خـلال الخـارج، تسميها دوريـت كـون المحـكي النفـسي غـير التلفظـي، لأنّ هـذه الطريقة السردية هـي أفضـل وسـيلة لبنـاء معرفـة أوليـة عندمـا يجهـل السـارد كلَّ شيءٍ عـن شـخصيةٍ مـن شخصياته، فهـي طريقـةٌ تسـمح لـه بـأن يلتقـط إشـارات تميِّـز الشـخصية، وبـأن يلتقـطَ علامـاتٍ غـير تلفظيـة، أي جسـدية وحركيـة ـ سـلوكية، غالبـاً مـا تُؤلِّـفُ هـي نفسـها لغـةً تفيـض بالـدلالات النفسـية.

وبالنظـر إلى روايـة: الموسـم، فـإنّ هـذه الإشـارات والعلامـات غـير التلفظيـة هـي أول مـا أثـار فضـول السـارد العائـد مـن ديـار الغربـة، وجعلتـه منـذ اللحظـات الأولى يكتشـف أنّ بالبلـدة غريبـاً حـلَّ بهـا في غيابـه. فهـذه العلامـات غـير التلفظيـة هـي أسـاسُ السـرد في هـذه الروايـة، هـي أسـاسُ البحـث الـذي سـينخرط فيـه السـارد، هـي أسـاس المعرفـة الـتي كوَّنهـا السـارد عـن شـخصية غريمـه مصطفـى سـعيد. ولا بـدّ أن نسـجل أنّ هـذه الطريقـة تفـترض في السـارد أن يكـون قـوي الملاحظـة سريعـاً في اكتشـاف الاختلافـات والتمايـزات حـتى يسـتطيع، منـذ اللحظـات الأولى، أن ينتبـه إلى علامـاتٍ تميز شـخصية مصطفـى سـعيد عـن أهـل البلـد.

وهكـذا، فـإذا كانـت رواية الموسـم، في افتراضنـا، تبـدو كأنهـا في مجموعهـا محاولـة في تأسـيس معرفـةٍ بهـذا الغريـب المجهـول المثـير للفضـول: مصطفـى سـعيد، فـإنّ المحـكي النفـسي غـير التلفظي هـو الـذي كان حضـوره لافتـاً في أولى محطـات هـذه المعرفـة. فاللافـت للنظـر أنّ السـارد قـد وظـف هـذا الشكل مـن المحـكي النفـسي، ليترجـم لنـا كيـف كانـت تتأسـس معرفتـه الأولى بمصطفـى سـعيد في لقاءاتهمـا الأولى، ومـا هـي عنـاصر الصـورة الـتي حصـل عليهـا عـن طريـق حواسـه (النظـر، السـمع أساسـاً)، ولكـن عـن طريـق إحساسـه وخيالـه أيضـاً؛ لنكتشـف كيـف يعمـل المحـكي النفسي عـبر محطـات أوليـة عـلى جـرد عنـاصر مثـيرة ومسـتفزة للفضـول تسـاعد على الشروع في بنـاء صـورة أوليـة عـن الغريـب موضـوع البحـث والمعرفـة:

في البدايـة، في أول لقـاء ببيـت السـارد لحظـة عودتـه مـن دار الغربـة، سـيلتقط السـارد مـا في شـخصية مصطفـى سـعيد مـن علامـاتٍ جسـديةٍ تجعلـه مختلفـاً عـن رجـال بلدتـه:

«... رجـلٌ ربعـة القامـة، وفي نحـو الخمسـين أو يزيـد قليلاً، شـعر رأسـه كثيـف مبيـض، ليسـت لـه لحيـة، وشـاربه أصغـر قليـلاً مـن شـوارب الرجـال في البلـد، رجـل وسـيم»[٣].

ثـم ينتبـه إلى علامـاتٍ حركيةٍ ـ سلوكيةٍ تبـدو لـه كأنهـا تُضمـر مـا لا تُظهر:

قراءتها النقدية لهذا الكتاب:
Schlomith Rimmon: Acomprensive theory of Narrative, Genette's FiguresIII and the tructuralist study of Fiction, PTL, 1, 1976, p33-62, et p58-59

٣ـ الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، دار الجنوب للنشر، سلسلة عيون المعاصرة، تونس، ١٩٧٩، ص٣٠



«...، كان صامتــاً، كلُّ أحـدٍ سـألني وسـألته. سـألوني عـن أوروبـا (...)، لكنّ مصطفى لـم يقـل شـيئاً، ظلَّ يستمع في صمـت، يبتسـمُ أحيانـاً ابتسـامةً أذكـر أنهـا غامضـة مثـل شـخصٍ يُـحدث نفسَــه.»(الموسم، ص٣١).

وتبـدو هـذه العلامـات غـير التلفظيـة (الصمـت، الاسـتماع، الابتسـام) كأنهـا علامـاتٌ سـيميائية معناهـا لا يرتبط بالمظهر الخارجي، بـل إنـه يرتبـط بالحيـاة الداخليـة لشخصية مصطفـى سـعيد، لأنهـا علامـات سـيميائية تحيـل عـلى خطاب داخلي (مثل شخصٍ يُـحدث نفسـه). وبشـكلٍ أكـثر دقـة، فنحـن هنـا أمـام ساردٍ لا يَـعتبر المظهـر الخارجـي ـ الجسـدي مسـتقلاً عـن العالـم الداخـلي للشخصية، كمـا لا يَعتـبر حـركات الشخصية وسلوكاتها الخارجيـة منفصلـة عـن حياتهـا الداخليـة.

ولنلاحـظ كيـف يعمـل السـارد، في لقائـه الثـاني بمصطفـى سـعيد، عـلى تجنيـد كلِّ حواسـه وكفاياتـه (دققتُ النظر، نظرتُ إلى، لاحظت كيـف، رأيـتُ، أحسسـتُ...) مـن أجـل اسـتكشاف البعـض مـن حقائـق هـذه الشـخصية، وقـد يتعلـق الأمـر بـ»حقائـق» خارجيـة، جسـدية ومظهريـة (وسـامة، رشـاقة، جمـال...)، وقـد تكـون أكـثر مـن ذلـك، عندمـا تكشـف بعـض العلامـات الجسـدية ـ الحركيـة عـن خبايـا هـذه الشـخصية، حيـث يتأكـد أنّ هـذه الطريقـة الأولى في بنـاء المعرفـة قـد تكـون الأنجـع والأخطـر في النفـاذ إلى أكـثر الحقائـق، المزدوجـة والمتناقضـة، سريـةً وخفـاءً في شـخصية مصطفـى سـعيد: «نظـرتُ إلى فمـه وعينيـه، فأحسسـتُ بالمزيـج الغريـب مـن القـوة والضعـف.../ ويتحـدث بهـدوء، لكـنّ صوتـه واضـحٌ وقاطـعٌ / لكنـه ابتسـم في وجهـي بدقـة، ولاحظـت كيـف طغـى الضعـف في وجهـه عـلى القـوة...، وهـذه بعـض التعبـيرات الدالـة مـن هـذا اللقـاء الثـاني بـين السـارد وشـخصيته:

«بعـد هـذا بيومين، كنـت وحـدي أقـرأ وقـت القيلولـة (...)، سـمعتُ نحنحـة، فقمـت، فـإذا هـو مصطفـى (...). لـم يغـبْ عنِّـي أدبـه الجـم، فأهـل بلدنـا لا يبالـون بعبـارات المجاملـة (...). دققـتُ النظـر في وجهـه، وهـو مطـرق. إنـه رجـلٌ وسـيمٌ دون شـكٍّ. جبهتـه عريضـةٌ رحبـة، وحاجبـاه متباعـدان، يقومـان أهلـة فـوق عينيـه، ورأسـه بشـعره الغزيـر الأشـيب متناسـق تمامـاً مـع رقبتـه وكتفيـه، وأنفـه حـاد، منخـاراه مليئـان بالشـعر. ولمّـا رفـع وجهـه أثنـاء الحديـث، نظـرتُ إلى فمـه وعينيـه، فأحسسـتُ بالمزيـج الغريـب مـن القـوة والضعـف في وجـه الرجـل، كان فمـه رخـواً، وكانـت عينـاه ناعسـتين، تجعـلان وجهـه أقـرب إلى الجمـال منـه إلى الوسـامة، ويتحـدث بهـدوءٍ، لكـنّ صوتـه واضـحٌ قاطـعٌ. حـين يسـكن وجهـه يقـوى، وحـين يضحـك يغلـب الضحـك عـلى القـوة. ونظـرتُ إلى ذراعيـه، فكانتـا قويتـين، عروقهمـا نافـرة، لكـنّ أصابعـه كانـت طويلـة رشـيقة، حـين يصـل إليهمـا النظـر بعـد تأمـل الـذراع واليـد، تحـس بغتـة كأنـك انحـدرت مـن الجبـل إلى الـوادي(...). لكنـه ابتسـم في وجهي بدقـة، ولاحظـت كيـف طغـى الضعـف في وجهـه عـلى القـوة (...)، ثـم رأيـت الطيـفَ السـاحرَ يحـومُ حـول عينيـه تمامـاً كمـا رأيتـه أولَ يـومٍ...» (الموسـم، ص ٣٣ ـ ٣٦).

وانطلاقـاً مـن هـذا النمـوذج، يمكـن أن نحـدد مجموعـة مـن الخصائـص الـتي تميز المحـكي النفسـي غـير التلفظـي، نذكـر منهـا بالأسـاس:

أ. أنّ المحـكيَّ النفسـيَّ غـيرَ التلفظـي يسـتند بالأسـاس إلى الملاحظـة والوصـف، لكـنّ هـذا الأخـيرَ لـم يعـد مجـرد وسـيلة خارجيـة للتزيـين أو لإيقـاف السـرد وتمديـد زمـن المحكي عـلى حسـاب زمـن الحكايـة، فنحـن، أولاً، أمـام وصـفٍ يـؤدي دوراً مهمّـاً في أن يحصـلَ التقـدم في محـكيٍّ بحـثٍ عـن حقيقـة هـذا الغريـب الـذي حـلَّ بالبلـدة؛ ونحـن، ثانيـاً، أمـام وصـفٍ لا يسـعى إلى أن يؤلِّـف جسـداً

> إنّ المحكيَّ النفسيَّ اللاتلفظيَّ هو الطريقة الوحيدة التي تقودنا مباشرة إلى ما تسميه دوريت كون بـ«الأعماق تحت ـ اللفظية» للذهن



للشيء الموصوف، بل يريد النفاذ إلى ذلك الجوهر الداخلي المجسّد للموضوع، فذلك الجوهر هو الغاية التي يجري المحكيُّ النفسيُّ غير التلفظي وراءها.

ب. اللافت في مثل هذا النموذج أنّ المنظور الذي من خلاله يخضع العالم للتبئير هو نفسه موضوعٌ موضعَ تبئير؛ وهذا ما يجعلنا أمام شكلٍ سرديٍّ وجدت السيميائياتُ السرديةُ ومنطقُ السرد عند كلود بريمون وجزءٌ كبيرٌ من السرديات (عند جيرار جنيت مثلاً) صعوباتٍ كبيرةً في التعامل معه، لأننا في نظر بيير كليت أمام نوعٍ مغايرٍ من المحكي يسميه بـ«المحكي الفينومينولوجي[٤] Récit phénoménologique: وهو محكيٌّ يتألف من الكلام والإدراك لا من الأحداث والوقائع، أي أنه محكيٌّ موضوعه القولُ والنظرُ لا الفعل. وهكذا، فإذا كانت الفينومينولوجيا (الظاهراتية) هي دراسة الطريقة التي يتقدم بها العالمُ نفسُه إلى فهم الإنسان، فإنّ ما يميز هذا النوع من المحكي أنه يعمل على أن يتمظهر في صيرورته هذا الفهم نفسه: فأن تفهم الذات الأشياء يعني أن تدرك ذلك الإدراكَ الذي يتحقق بواسطة الكلام والنظر. وبهذا المعنى، فهذا النوع من المحكي يؤكد على الروابط الوثيقة بين الفينومينولوجيا (الظاهرتية) وبين الهرمينوطيقا (التأويلية)، وذلك لسببٍ أساسٍ: فالظاهرة هي كينونتـ ـنا، أي أنّ الظاهرة كينونةٌ تكون في علاقةٍ بنا، بإدراكنا وفهمنا؛ ولهذا فالظاهرة هي على الدوام تأويلٌ.

وإذا انتبهنا إلى الشخصية ـ الموضوع في النموذج أعلاه، فسنجد أنها خاضعةٌ لشبكةٍ من القول والنظر، وما يصدر عنها من حركات أو مظاهر أو أقوال، كلّ ذلك هو من تأويل كلام السارد ونظره، بشكلٍ يبدو معه وكأنّ العالَمَ يقع تحت رحمة الكلام والنظر. وبهذا لم نعد أمام ذلك المنظور الساردي (نسبة إلى السارد) الذي يدَّعي «واقعيةً موضوعيةً ذات طبيعة متعالية»، فنحن هنا أمام «واقعيةٍ ذاتيةٍ» لا تهمل أهمية ذلك المنظور الذي تبنته أنا السارد لحظةَ لقاءاتها الأولية بشخصية الغريب، خاصة وأنّ هذه الأنا الساردة حريصة على أن تنقل ما يظهر من شخصية مصطفى سعيد بكلّ أمانة.

ج - أننا أمام نموذج يُثبت تفوق المحكيّ النفسيّ اللاتلفظيّ على باقي الطرائق السردية الأخرى، وخاصةً في تمثل المعيش الداخليّ وتشخيصه؛ ذلك لأنّه الطريقة السردية الوحيدة التي تستطيع «أن تمنحَ التعبيرَ الفعَّال لتلك الحياة الذهنية التي تبقى من دون تلفيظ، أي أنها تبقى غامضة وملتبسة»[٥]، اعتماداً على ساردٍ نافذ البصيرة، شديد الملاحظة، يعمل على صياغة ما «تعرفه» الشخصية من دون أن تعرف كيف تُعبِّر عنه؛ وهذا معناه أنَّ هناك مجالاً في المعيش الداخلي يكون في مسيس الحاجة إلى وساطةٍ سرديةٍ تستطيع أن تستحضر الجسدَ والنفسَ في الوقت نفسه، وتستطيع أن تنطلق من الجسد وتتغلغل في دواخل النفسية، كما في هذا النموذج من موسم الطيب صالح:

«لم أكن أحسبُ الخبرَ سيقع عليه كما وقع فعلاً. لكنّ ودالريس، الذي يبدل النساء كما يبدل الحمير، يجلسُ أمامي الآن، وجهه مربد وجفناه يرتعشان، وقد عضَّ شفته السفلى حتى كاد يقطعها. أخذ يتململ في مقعده، وينقر الأرض في عصبية بالغةٍ بعصاه، خلع حذاءَه من رجله اليمنى ولبسه عدة مرات، وكان يتأهب للقيام ثم يجلس، ويفتح فمه كأنه يريد أن يتكلم ثم يسكن...». (الموسم، ص ١٠١).

٤- Pierre Quellet: «Peinture aveugle, le problème de la perspective dans le texte narratif», in: Le point de vue fait signe, ouvrage collectif, Prothée, Hiver – Printemps, ١٩٨٨, p٥٥-٥٤ (Prothé est un périodique publié par l'université de Quebec).

٥- D. Cohn, Ibid, p٦٣

> وظف الطيب صالح في روايته «موسم الهجرة إلى الشمال» المحكي النفسي، في مختلف أشكاله ومتغيراته، بطريقة تسمح باقتحام أكثر المناطق غموضاً والتباساً في الحياة النفسية

ومـن هنـا، يمكـن أن نفـترض أنّ المحـكيّ النفـسيَّ اللاتلفظـيَّ هـو الطريقـة الوحيـدة الـتي تقودنـا مباشرة إلى مـا تسـميه دوريـت كـون بـ«الأعمـاق تحـت ـ اللفظيـة»[٦] للذهـن، ويعـني هـذا أنها الطريقـة السرديـة الـتي تمتـد إلى مـا وراء الوعـي، عـلى عكـس الأطروحـة الـتي يدافـع عنهـا الكثـير مـن النقـاد الذيـن يربطـون بـين المحـكي النفسي و«هيمنـة الوعـي»[٧]، لأنّ هـؤلاء النقـاد يفضلـون طريقـة المونولـوج الداخـلي، وهـي في الواقـع طريقـةٌ لا ترتبـط إلا بالنشـاط اللفظـي للذهـن، في حـين أنّ المجـال الـذي يمتـد خارج الوعـي ومـا وراءه مجـالٌ ينفلـت مـن التلفيـظ٨، ووحـده المحـكي النفـسي اللاتلفظـي يتمكـن مـن النفـاذ إلى هـذا المجـال الأكـثر ثـراءً والأكـثر صعوبـة في التمثـل والتشـخيص.

وفي اللقـاء الثالـث، سـنلاحظ كيـف سـتتطور هـذه المعرفـة بشـخصية الغريـب، وكيـف سيكون المحـكي النفسي غـير التلفظـي أكـثر فعاليـة في وضعيـاتٍ أخـرى، لا تكـون فيهـا الشـخصية ـ موضـوع المعرفـة في كامـل وعيهـا:

«... لكنـه لمـا وصـل إلى الـكأس الثالثـة، أخـذ ببـطء يمـصّ الـشراب مصـاً وبلـذة، حينئـذ ارتخـت عضـلات وجهـه، وغـاب التوتـر في أركان فمـه، وأصبحـت عينـاه حالمتين ناعسـتين، أكـثر مـن ذي قبـل. القـوة الـتي تحسـها في رأسـه وجبهتـه وأنفـه ضاعـت تمامـاً، في الضعـف الـذي سـال، مـع الـشراب، عـلى عينيـه وفمـه....، دفـن مصطفـى قامتـه في المقعـد، ومـدد رجليـه، وأمسـك الـكأس بكلتـا يديـه، وسرحـت عينـاه، كمـا خيـل لي، في آفـاق بعيـدة، ثـم فجـأة، سـمعته يتلـو شـعراً إنجليزيـاً بصـوت واضـح ونطـق سـليم.... بعـد ذلـك، تـأوه، وهـو مـا يـزال ممسـكاً بالـكأس بـين يديـه، وعينـاه سـارحتان في آفـاق داخـل نفسـه». (الموسـم، ص ٣٧ ــ ٤٠).

وهكـذا يبـدو مـن الواضـح أنّ اللقـاء الثالـث كان أكـثر أهميـة، لأنّ الشـخصية كانـت في وضـع يسـمح بانفـلات اللسـان، وبظهـور قرائـن جديـدة في شـكل فلتـات اللسـان تـؤكـد الافـتراض الـذي انطلـق منـه السـارد منـذ البدايـة، وظهـرت قرائـن مثـيرة تعـززه: «مـن الواضـح أنـك شخـصٌ آخـر غـير مـا تزعـم». فقـد كان اللقـاء الثالـث أكـثر إثـارة للفضـول، لأنّ مصطفـى سـعيد، الـذي كان يسـتمتع بشرابـه، كان يتلـو شـعراً إنجليزيـاً. وكان ذلـك كأنـه فلتـة لسـان تفضـح الوجـه الآخـر لهـذه الشـخصية؛ وإنكارهـا لـكلّ ذلـك في اليـوم المـوالي (قـال مصطفـى سـعيد للسـارد في اليـوم المـوالي: «السـكران لا يؤاخـذ عـلى كلامـه. إذا كنـت قلـت شـيئاً، فهـو كخترفـة النائـم أو هذيـان المحمـوم، ليسـت لـه قيمـة»، (الموسـم، ص ٤٠ ـ٤١)، لـم يكـن إلا إنـكاراً يؤكـد الشـكوك، لأنّ فلتـة اللسـان، مثـل الحلـم والهذيـان، ذات قيمـة كـبرى عـلى عكـس مـا ادعـاه مصطفـى سـعيد، لأنهـا هـي خطابـات اللاوعـي، هـي الـتي تكشـف الشـخصية الأخـرى (الحقيقيـة) الـتي تُخفيهـا شـخصية الإنسـان: شـخصية هـذا الغريـب الـذي يريـد مـن النـاس أن يقبلـوا منـه وجهـاً غـير وجهـه الحقيقـي، لأسـباب هـي الـتي سـيبحث فيهـا السـارد مسـتقبلاً.

٢. ٢. المحكي الذاتي الاستعاري:

يُعتبَر المحـكي الـذاتي مـن متغـيرات المحـكي النفسي الـتي استثمرتها بفعالية تلـك المحكيـات الأوتوبيوغرافيـة في روايـة الموسـم (في الروايـة يـسرد السـارد مقاطـع مـن حياتـه، كمـا يـسرد مصطفـى سـعيد أجـزاء مهمـة مـن حياتـه). ولأنّ للمحـكي الـذاتي، كمـا

٦- Ibid, p٧٤

٧ـ من النقاد الذين يربطون بين المحكي النفسي و«هيمنة الوعي»، ويرون أنّ هذا المحكي هو الأكثر قرباً من الفكر الواضح والعقلاني، نذكر: فريدريك هوفمان، وميلفان فريدمان، وإيرفين ستينبرغ، من خلال الأعمال الآتية:

Frederik. j. Hoffman: Freudianism and the litterary mind, ١٩٥٤, Baton rouge, ١٩٦٧, p١٢٨

Melvin Friedma: Stream of consciousness, A study in litterary method, New Haven, ١٩٥٥, p٥

Ervin. R. Steinberg: The stream of consciousness and Beyond in Ulysses, Pittsburg, ١٩٧٣, p ٢٥١ ـ ٢٥٢

٨- D. Cohn, Ibid, p٧٤

للمحكي النفسي، متغيرات وأشكالاً فرعية، فإننا نقترح في هذا المقام التركيز على أكثرها فعالية في إبراز البنيات الصغرى للمناطق النفسية التي تقع في ما وراء الوعي: إنه المحكي الذاتي الاستعاري.

تفاجئنا رواية الموسم، منذ صفحاتها الأولى، بهذا الشكل من أشكال المحكي الذاتي:

«أحسستُ كأنَّ ثلجاً يذوبُ في دخيلتي، فكأنني مقرور طلعت عليه الشمس.... قام بيني وبينهم شيءٌ مثل الضباب أول وهلةٍ رأيتهم، لكن الضباب راح...». (الموسم، ص٢٩).

واللافت للنظر هو هذا الحضور اللافت للتشبيه والاستعارة في محكيٍّ ذاتيٍّ موضوعه هو العلاقة العاطفية والجنسية التي كانت بين شخصية مصطفى سعيد ونساء لندن، وهي تشابيه واستعارات تسمح للمحكي الذاتي بالنفاذ إلى بواطن الذات في علاقتها بالآخر، لنستكشف كيف كانت حياتها العاطفية والجنسية، كيف كانت تتمثل العلاقة الجنسية، وما هي آثار تلك العلاقة على نفسية الذات الساردة:

«... أمسكها، فكأنني أمسك سحاباً، كأنني أضاجع شهاباً، كأنني أمتطي صهوة نشيد عسكري بروسي... أقضي الليل ساهراً أخوض المعركة بالقوس والسيف والرمح والنشاب، وفي الصباح أرى الابتسامة ما فتئت على حالها، فأعلم أنني خسرت الحرب مرة أخرى...». (الموسم، ص٥٥).

ولنلاحظ كيف يلجأ المحكي الذاتي إلى استعاراتٍ مرئيةٍ داخليةٍ، أو إلى رؤى وأحلام يقظة، هي وإن كانت تصف شيئاً من العالم الخارجي فإنها تصوره كما تتمثله الذات من داخل عوالمها الداخلية، وهي بذلك تسمح للمحكي الذاتي بأن يُشكِّلَ ما تسميه دوريت كون بـ«لحظات الرؤية» التي لا تخفى قيمتها إذا اعتبرناها نوافذ تسمح بإطلالةٍ مكثفةٍ تضربُ عميقاً في استكشاف تلك الطبقات الإعلائية في نفسية الشخصية وذاتيتها، كما في هذا النموذج:

«مرّة أخرى، ذلك الإحساس بأنّ الأشياء العادية أمام عينيك تصبح غير عادية. رأيت نافذة القمرة وبابها يلتقيان، وخيِّل لي أنّ الضوء المنعكس على نظارة الرجل، في لحظةٍ لا تزيد عن طرفة العين، يتوهج توهجاً خاطفاً كأنه شمسٌ في رابعة النهار. حين رأيت وجهه أول مرّة، قدرت أنه في منتصف الستين، وأنظرُ إليه الآن وهو يستطرد في سرد ذكرياته البعيدة، فأرى رجلاً لا يزيد يوماً واحداً عن الأربعين». (الموسم، ص٦٧).

وبالنظر إلى نماذج عديدة في رواية الطيب صالح، يمكن أن نسجل أنّ المحكي ـ الذاتي الاستعاري يبدو كأنه طريقة تجعلنا ننشغل بالتشبيهات والاستعارات، أو الأصح أننا ننشغل بالمحكي في استعاريته وشعريته، فيتحول الانتباه عن الجريان الزماني للمحكي، ويتأسس انحراف بالنسبة إلى تتابع الأحداث، فيجد هذا التتابع نفسه معاقاً في جريانه وسيولته. فهل يمكننا القول إنّ هذه الطريقة، التي تعمل إمّا على توسيع واقعة نفسية وتمديدها، وإمّا على تكثيفها واختزالها، بواسطة الاستعارات والتشبيهات، هي طريقة تمنح النص الروائي من الخصائص الأسلوبية ما يجعله يأتي مُضاعَفاً بنوع من المحكي تسمّيه دوريت كون بالمحكي - الضدِّي، وهو محكيٌّ شعريٌّ يستلزم كفايات عليا في القراءة والتأويل غير التي يستدعيها المحكي العادي الذي لا يلجأ إلى أدوات اللغة الشعرية.

في الأحوال كلها، يبدو أنّ تتابع الاستعارات والتشبيهات في المحكي الذاتي يرتبط بضرورة إبطاء الإيقاع السردي من أجل إدراك الأنشطة الحيّة التي تَعبُر الذهن. فالتشخيص الاستعاري للسيرورات النفسية يجعل وظيفة المحكي تمتد من تلخيص تلك السيرورات النفسية الممتدة جداً في الزمان إلى تمديد لحظات منعزلة من الحياة النفسية وتوسيعها، وهذا هو ما يمنح المحكي ـ الذاتي الاستعاري أهمية كبيرة، وذلك بفضل قدراته على إبراز البنيات الصغرى للوجود الإنساني.

٣. يمكن أن نخلص إلى أنّ المحكي النفسي، في مختلف أشكاله ومتغيراته، من الطرائق السردية التي وظفها الطيب صالح في روايته: موسم الهجرة إلى الشمال بطريقة تسمح باقتحام أكثر المناطق غموضاً والتباساً في الحياة النفسية، خاصة وأنها الطريقة التي تقدّم الشخصية الإنسانية، وهي تواجه ظروف وجودها اليومي بكلّ وعي، ولكنها في الوقت نفسه طريقة تكشف كيف تكون هذه الشخصية مسكونة بمخاوف ورغائب سرّية في دواخلها النفسية، فتبدو كأنها الطريقة الأكثر انشغالاً بهذا المجال المجهول والهارب الذي فيه توجد الجذور السرية لسلوك الأفراد والجماعات، وخاصة عندما يتعلق الأمر بمحكي نفسي غير تلفظي، أو بمحكي ذاتي استعاري، أو بمحكي الرؤى والأحلام وأحلام اليقظة.







بقلم : سامي عبد العال
باحث مصري متخصص في فلسفة اللغة

الطُوفان والفن في لوحات الفنان الليبي أبو شويشه

يُؤْخذ الفنانُ برغبةٍ سحيقةٍ في إعادة تشكيل العالم. ورغم فداحة الهدف إلا أنّ رؤيته الفنية تحتل مسرحَ اللوحة ليس أكثر. بالتالي، أيَّةُ رغبةٍ هذه التي توازي تفاصيل الكائن وزمنه؟ هي رغبة عمرها بعمر الفيروسات داخل أديم (تراب) الأرض. زمن الفيروس بمساحة أعمار الكائنات، لأنَّه يتحور إزاء تقلب الأحوال المُناخية، وبإمكانه «التشكُّل والتكيف» مع أشدّ الظروف تدميراً لواقعه. ربما يكْمُن- مثلاً- ببذرةٍ أو نباتٍ أو ثمرةٍ أو قشةٍ أو يرقةٍ أو حبة رمل أو قطرة مياه عالقة. وقد يبقى كأزمنة داخل الزمن الواحد، ويطفو يوماً ليلوّن قطاعاً من الحياة. فالفيروس لقاحٌ خفيٌ لرسوم الطبيعة وإنتاج الألوان ومظاهرها الحية.

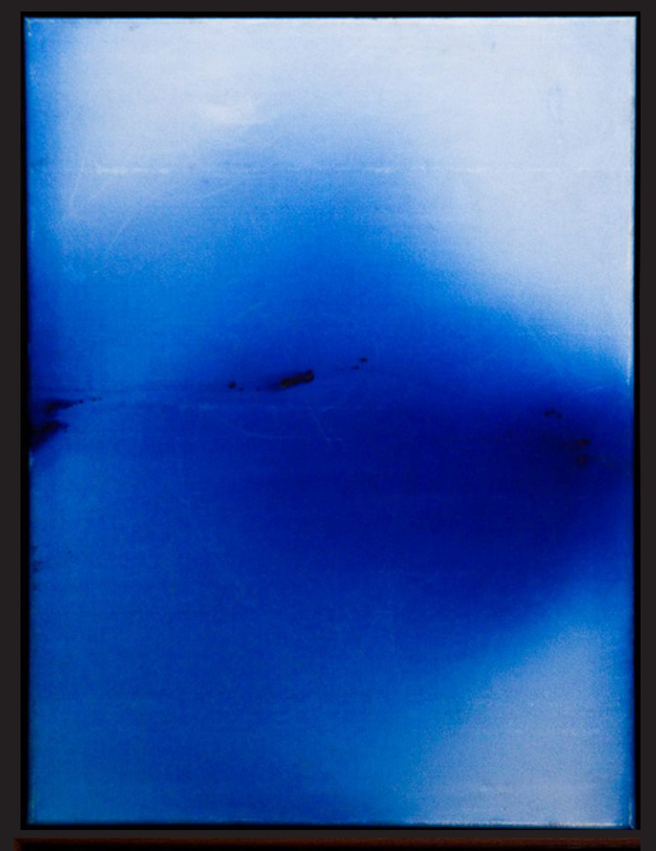
غرق العالم

الفن التشكيلي عند أبي شويشه[1] فيروس العالم جمالياً aesthetic virus، هو فيروس لطوفان يغمر الأشياء مسرباً طاقة الطبيعة ومخاضها. ألم تسقط الكائنات في عتمة (تراب) الأرض، في حمأة الخطايا؟ إذن ما من كائن إلا ويحملُ خطيئته على راحتيه، ليكُن مصيره مصيراً أخروياً، قيامياً (نسبةً إلى القيامة). باللاهوت كان غضبُ الله حيال شرور الناس سبباً ماورائياً لحادثة الطوفان. ثم كانت سفينة نوح التي أقلَّت ما نجا من العالم الغارق زوجين بجوار زوجين. جرى ذلك كأنَّ الزوجين وعدٌ كوني بتكوين المستقبل، وكأنَّ الطوفان حادثةٌ أفرزت الحياة والآخرة، لأنّها افتتحت تاريخاً للإنسان. من ثم جاءت السفينةُ لتمخُر عباب الخطايا منذ الماضي إلى الآن.

ليس ثمّة فارق عند أبي شويشه بين الطوفان والفن. كلاهما تشكيليان: الأول شكّل العالم ونحت رسماً لمجرى الزمن والحقائق بريشةِ الخالق، أمّا

١- رضوان أبو شويشه أديب وفنان تشكيلي ليبي، كتب القصة القصيرة والشعر والمسرحية والمقال. طاف وأقام عبر بعض البلدان الأوروبية والعربية: إيرلندا، ألمانيا، الدنمارك، بريطانيا، المغرب، إسبانيا. ومثلما أخذه التجوال عبر هذه البلدان كانت له حواراته مع مبدعين عالميين أمثال لويس بورخيس، وخوان دي لوكا، وداريو فو، وشيمسي هيني، والطيب صالح، وعبد الوهاب البياتي والفنان فرنسيس بيكون. نُشرت مؤلفاته بالإنجليزية قبل العربية، مثل مجموعته القصصية (ملك الموت the king of death دبلن ١٩٧٥) ومجموعته (موجة حب إلى غرناطة) التي تُرجمت إلى الإسبانية ثم (الشعب الخفي ١٩٧٨). بدأ الرسم التشكيلي خلال مرحلته المتأخرة من مسيرته الإبداعية.





الفن التشكيلي عند أبي شويشه هو فيروس لطوفان يغمر الأشياء مسرباً طاقة الطبيعة ومخاضها

الثاني فرسم مجالاً لتردّد الطوفان الروحي كُلما مازج القبحُ أنفاسنا. الطوفان في التاريخ حادثة فنية، والفن سيكون لاحقاً حادثة طوفانية بأية مواد كانت[٢]. لذا لن يبلغ الفنُ مراميه دون هديرٍ طوفاني لا يُبقِي ولا يذر. إنَّه شرر لألوان حرارية ستحرقُ العالم، فمعظم النيران من مستصغر الشرر. هكذا يُعدُّ الطوفان فرشاة فنيةً لا تنفث الماء فحسب، بل الضوء والنار والظلام والليل والنهار والأثير أيضاً، حيث ستبرُق فضاءاتُ الرسوم فترعد الأشكالُ بالأخيلة والأحاسيس.

الاستفهام واضح: ماذا لو غضب الفنان على كائناته التشكيلية؟ كيف ستتم (النجاة) فنياً؟ لماذا يكتب أبو شويشه سِفْر الروح بالإغراق اللوني؟ الفن مسكون بالاشتغال على صُلب الأشياء. لن يفوّت فرصةً، أدنى فرصة، لأجل صياغة الكون. لو كان موقعه اختياراً لزجَّ الفنان بنفسه إلهاً صغيراً واقفاً على أسرار الموجودات.

من ثمّ كيف تصنع الفرصةُ رحلة عبر التاريخ في فضاء اللوحة؟

لهذا الأمر عدة احتمالات:

- ـ يشخّص حالة العالم في رسوم وتكوينات يراها مهمةً لمعرفة أبعاد الأزمة.
- ـ ينحتها بحسب أهوائها في الحياة، حيث يتشكل بها الحيز الزماني والمكاني.
- ـ يتخفى كما يتخفى لاعب العرائس وراء الكواليس محرّكاً الدُّمى بخياله المسرحي.
- ـ قد يرسم الفنان نموذجاً لليوتوبيا التي يبتغيها، ليقول للمتلقي: إليك ما أرجوه.



٢- ارتبط الطوفان رمزياً بالتطهر والعودة والإنشاء. وبحكم أيقونته المائية كانت دلالته قابلة للاتساع تاريخياً. فالماء سائل شفائي ووسيط بالغ السحر والصفاء، وحين يذكر يتعلق بالتجدد والحياة، سواء أكانت دنيوية أم أبدية. جرى استعماله كرمز ثقافي وفني وكوني ومقدّس في أغلب الثقافات من بابل إلى الفراعنة، مروراً باليونان، وليس انتهاء بالثقافات الأمريكية اللاتينية القديمة. وأبرز سماته الشفافية والنقاء والمغزى الأثيري والتموج، من ثمّ تصبح ثمة علاقة بينه وبين عناصر الكون. فمثلاً الإيقاعات القمرية (الضوئية) والمائية أوركسترالية يجمعها مصير واحد، فهي تأمر بالظهور والزوال المرحليين لكلّ الأشكال، وتعطي المصير بنية دورية.
جان صدقة، رموز وطقوس، دراسات في الميثولوجيا القديمة، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩. ص ٢٦




- ـ يترك الفنان الكائنات في أخطائها (وجودها)، ولو كانت جميعُها مولودةً من النور.
- ـ قد يعابث الأشكال تاركاً لها مساحة اللعب الفني.

راوغ أبو شويشه الاحتمالات السابقة ليمكث في أوج الطوفان، لم تكن مهمته إنقاذَ العالم، لأنَّ هذه مهمة الخالق الأول حصراً. بينما الفنان خالق جمالي، فاعل بقوى خيالية، له حيل خبيثة لإدهاش الإنسان؛ أي يمثّله أمام نفسه. هنا قد يأتي نسغُ الطوفان كرد فعلٍ معكوس للحرارة التي عاناها الفنان في بيئته (منطقةً العزيزية - الكدوة) إذ بلغت ذات نهار - بحسب جنيس للأرقام القياسية - ١٣٦ فهرنهايت[٣].

لذلك صاغ كائناته التشكيلية بلغة الماء. إنَّهم «شخوص في بياض يهبطون من السماء إلى الأرض أو العكس في لون الماء وضوء الفجر اللُجيني»[٤]. بالحروف المائية ذاتها يستدعي شلالات أكاكوس (مدينة ليبية جنوبية قديمة) التي تتشكل بعد مطر فجائي، فعقب سنين من الجفاف يأتي المطر غزيراً فجأة مثلما رسمه في لوحة: عام من الثلج[٥].

٣- أبو بكر حامد كهال، حوار مع رضوان أبو شويشه، جريدة القدس العربي (٦ مارس ٢٠١٤)، على الرابط التالي: www.alquds.co.uk?p=١٤٠٦٧٢.

٤- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

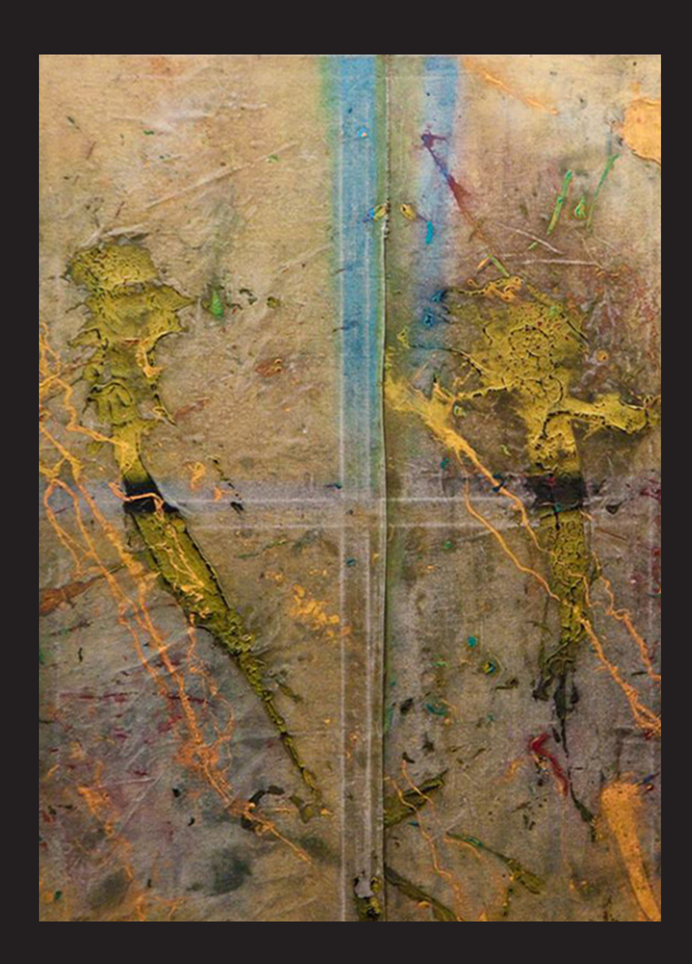
٥- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

لقد ترك أبو شويشه أشياءه (مخلوقاته) غائمة، رقراقة وراء مياه الألوان وحرارتها. كم أنسانا أنّ للألوان مظهراً! ففضل تقنية الإغراق الخالق، تخلق ماذا؟ ليس هذا استفهاماً مناسباً!

بطريقة أخرى: ماذا سيُسفْر الطوفان؟ أيضاً ليس لطوفان أبو شويشه أثرٌ إلا الأجواء الرمادية مرّةً، والزرقاء مرّةً، والفسفورية مرّةً، والموشاة بالجمر مرةً تاليةً. لا يُحتَمل - خطأً- البحث عن نتائجهِ، وإلا لما اكتسب خطورته الملهمةَ خلال التاريخ. إذا كان الفيروسُ يلوّن وجوده، وتلك وظيفة طبيعية بإشارةٍ سبقت، فاللون يرتبط باستدعاء وظائف فنية كهذه[٦].

تكاد ألوان أبو شويشه لا تتجاوز كرنفالاً من الشواش الجمالي. ربما للألوان نصيب من اسم الفنان في تلقائية الحركية اللفظية. فالشواش (الكاوس chaos) خليط إلى حد الفوضى، ليس له معامل ارتباط في أيّة ظاهرةٍ. إنّه السديم السابق على التكوين، وبه ينال الكائن إمكانيته وتداعياته. بعبارة أخرى، إنَّه هذيان

٦- فالماء دوماً بلون الغرق، كما يقول سيوران، والمهم بعد الإغراق وضوح رواسب اللون على كافة مظاهر الحياة، ليست القضية أنّ سببه الماء أو الأضواء أو الرياح، الأهم ماذا كان اللون. وقد عبّر سيوران بشذراته الفلسفية عن قضايا فكرية وتاريخية وحياتية بهذا المعنى.
إميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق، ترجمة آدم فتحي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٣



في لوحات الأبيض والأسود يُطفئ أبو شويشه أنوارَ الوجود، يسلب الأشياءَ مظهراً نهارياً كان لها، تاركاً الغرق يأخذ مجراه

المواد بأبلغ ما ينتج الحدث اللوني. فالحقيقة تتعاطى اللاحقيقة، والوجود غاص بالعدم، والحياة مترعة بالموت والعكس.

ماذا عن أصل اللون؟ اللون ليس له سبقٌ، لأنه ولّد ذاته بذاتهِ. اللون بدون أب ولا أم رغم وصفات تركيبه، إنَّه اليُتم الجمالي العجيب. في اللون تحيا الأشياء وتتلاشى كما تحيا برقات الأفكار عبر اللغة. هنا لا ينبغي إغفال ألوان أبو شويشه المتناثرة، المختلطة، المتناحرة، المتسلخة، المتجلطة، الفائرة، البركانية. هذه قدرتها الفذة على التعبير، على طفر وجودي لا ينتهي بسطح اللوحة. الطوفان يتأرجح داخلنا، لأننا الآن ورثة الطوفان، رغم انقضاء مرحلته الزمنية، كما قال جبران: «إنما الناس سطور كتبت لكن بماء». البشر كائنات لونية مائية بحكم فيضان الشعور والغرائز والزمن. بقايا الطوفان أفرزتنا من رواسبها التاريخية. في جسم الإنسان توازي المياه نسبةَ مياه الأرض (٧٠٪ تقريباً)، بينما لا توازي مساحة الهواء نثار المشاعر والانفعال.

بالتالي أين آثار الطوفان الذي اختمر أديمُنا به يوماً؟ لئن وقع الطوفانُ قديماً، فمساواة المياه بين جسم الأرض وجسم الإنسان تؤشر أننا بعضُ الطوفان نفسه. وبتقنياته (الفنية الوجودية) يحرك أبو شويشه طوفاننا السحيق الذي يؤجج صورة العالم. ليس لإنسان الإفلات منه، فهو يسكننا بإحساسه الطافح. وبالأسلوبِ ذاته لن ننجو منه إلا به، بالعودة إلى حالته اللونية الوجودية. صحيح لكلّ إنسان طوفانه النفسي لكننا نلتقي وقت السديم والإغراق والتكوين.

داخل الأعماق

في لوحات الأبيض والأسود يُطفئ أبو شويشه أنوارَ الوجودِ، يسلب الأشياءَ مظهراً نهارياً كان لها، تاركاً









الغرق يأخذ مجراه، حيث يصنع رذاذَ الألوان وسيلان الأفق بلطخات الأصباغ. كما في لوحة «عام من الثلج»، فالثلج أبيض لكنه ينسدل على أرضيةٍ سوداء. واللونان ليسا وحيدين في الأفق، هناك لون آخر، لون الوقت، لون التاريخ. فانطفاء الشمس يعني زمناً سينمائياً لفيلم من عصور جيولوجية فائتةٍ.

وضمن الإطار، سيأتي المتلقي متأخراً عن موعد الطوفان بمضمونه السالف. وبعد الغرق سيجد أيّ شيء نفسه مُدخراً. لربما هو الراسب الوحيد إثر الظاهرة الكونية الفنية. فاللوحة تدّخِر رؤيةً متلاطمةً بين أمواج من هنا وهناك. أطلق الفراعنة على كتاب الموتى «الخروج إلى النهار»؛ فالنهار كان قيامة ضوئيةً لنهاية ملأى بالتحول. نهارات أبو شويشه تشبه نهار الفراعنة شبه المظلم. واللوحة قيامة وراء الأفق دون موازين أخلاقية، إنَّها المصير اللوني لحياة حافلة بالمفارقات.

كيف ستتقلب الأشياء في أتون الطوفان؟ يملأ أبو شويشه فضاء اللوحة بالأصباغ اللونية، بتجمعات وتضاريس مسرنمة (السير نوماً)، فلا تكاد تقفز تفاصيل ولا عناصر. لكن هل يترك الفن الوجود سراباً؟ لا معالم هنالك، نحن خاضعون لعمل تشكيلي مغاير.

رسوم شويشه تستحضر غسق العالم وولادته خرقاً لحاجز الجنون الهادئ. إنها ممارسة شيطانية للتدخل في قوانين الحياة، الموت، الليل، النهار، الشمس، الضوء. إنَّ فيزياء الدماغ متواكبة تشكيلياً مع فيزياء اللوحة، غير أنَّ للفنان آلياته النوعية بما يلائم المعالجة خارج الأُطر.

فتماثِل الآليات آثاراً لسيولة الأشياء، أشياء تعجنها

> في رسوم أبو شويشه تتجلى محتوياتها ككائنات بحرية نورانية، لفظتها الأمواجُ على شواطئ فضية بلا ضفاف

أمواجُ الألوان. بهذا يرتهن التذوق والتكوين الفني بالوسيط المائي الحالم. ربما لا نتبيّن أبعاد الموضوع الغارق، لكنّ فضاء اللوحة يهجس بمضمونه الأزرق أغلب الأحوال. ليس هنالك إلا الماء، سواء عايناه بجلاء أم بقي ضبابياً، سواء أكان قاتماً أم شفافاً، كبخار الصباح من أنفاس الطبيعة.

هذا الأسلوب الفني-الوجودي له مميزات، منها أنّ وسيطاً مائياً يبلل الإحساس تجاه ما يطرحه بلعبة الإيهام[٧]. وتُضيّع سماته قواماً أصلياً للرؤية لتتبلور وفق الحالة الجديدة. وإذ يعتبر الوسيط المائي مبثوثاً، إلا أنّ زفراته تهدد الرؤية على محك الاختبار، لأنَّ فيضاناً ماثلاً فيه نهم للعصف بالواقع ولتدمير إحساساتنا الجاهزة.

ومنها أيضاً أنَّ الطوفان الفني يستدعي طوفاناً تاريخياً في تماهٍ وجودي نادر، فلا ينجو الواقعُ من

٧- يقول دي موباسان إنَّ جعل الشيء حقيقياً يتضمن الإيهام الكامل بالحقيقة....فكل واحد منا ـ حتى الواقعي- يصنع لنفسه ببساطة إيهاماً بالعالم، وهو إيهام شعري عاطفي حافل بالفرحة والحنين السوداوي، وليس للكاتب إلا أن يعيد بإخلاص إنتاج هذا الإيهام بطرائق الفن التي تعلمها، والتي يستطيع استعمالها.
مقتبسة في: بيير بورديو، قواعد الفن، ترجمة إبراهيم فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٣. ص ٤٣٣

الآثار المترسبة على ضفاف الرسوم، إذ تمتد اللوحةُ بامتداد جذور الذاكرة. وهذا به نوع من التحرر الفكري والذوقي والحسي؛ لأنَّ إنساناً قد يفكر بأسلوبٍ تجزيئي، وقد يقتصر وعيه على ملء ثقوب نظرته وثغراتها، لكن حين تعطيه اللوحة فيضاً شعورياً جذرياً، فإنَّه يتحرر طوفانياً من قيوده. لقد أرجعته إلى نقطة صفريةٍ لن يجدي التفكير معها تجزيئياً. كلّ شيء تحول إلى لا شيء، حلَّ العدم بجرةِ لونٍ كوني لا خلاص منه. كذلك سيلتهمنا الغرق داخل التيه، يدفعنا سباحةً عبر أثير الإضاءات الجوانية، فوق ذلك نمضي مع خيارات التكوين المحتمل.

وسيسبح الغارقُ في الفراغ المُلون مع حساسيته الجمالية. تأتيه الزيادة بحكم غرقه في الوسيط الهلامي، إذ سيكون أكثر انتباهاً واستنامةً بالمثل، سيعبُر حواجز الرؤية الواضحة. لعله سيدخل برزخاً لونياً إلى أن يعتصر معاييره الجمالية العادية لبواكب الوسيط، أهو نائم لدرجة غياب الوعي، أم يقظ داخل نوم عميق؟ المتذوق يتقلب متجولاً بفيض اللوحة الخاص.

الشفافية حين تسربل التكوين، فهي مسألة تجربة لا تلق. وإذا كان الوسيط أثيرياً فلأنَّه معقد، وملتو، وغير قابل للإمساك. أقرب سماته أنَّه غامق بلا بدايةٍ إلى درجة العمق الشفيف، الرهيف، إذ تنشأ موجوداته في الظهور كيرقاتٍ وهوائم. فالكائنات هُلامية، بل التصورات ناتجة على المنوال ذاته. وريثما يستفيق المتلقي سيجد نفسه حالماً، هذا الحلم الأدنى إلى الأثير المُلغز منه إلى أي شيء آخر.

روح بلا كيان

يغدو الطوفان حالة كونيةً متجددة طالما كان فناً. في رسوم أبو شويشه تتجلى محتوياتها ككائنات بحرية نورانيةٍ، لفظتها الأمواجُ على شواطئ فضية بلا ضفاف، الأكثر من ذلك: تترك الأمواج ظلالها على أيّ شيء بإمكاننا مصادفته.

فعلاً ألقت الأمواج بقاياها على معالم الحياة؛ فالضوءُ شلالات وقد ترقرقت حتى غامت في كثافة الجو النفسي للوحة. وكنا خلالها على موعدٍ لانبثاق شيء ما، لميلاد كائن، لبروز كتله ضوئيةٍ. لكن الكتلة ليست كتلة معروفةً، هي نسخة طوفانية فائرة بالمخاض، علاوة على ذلك يظلّ الكائنُ سائراً في فضاء مفتوحٍ.



أمّا الضخ اللونيُ ذو الثبات النسبي، مثل الأزرق أو الرمادي القناني خلال رسوم أخرى، فهو اختفاءٌ لتضاريس الخيال، لقد أذابها الطوفان عند خليط لوني بارز. وغياب التضاريس يعني «حالة المحو» التي يتركها لمرحلته التالية. المحو هو طاقة الإفراغ والمسح والكشط وإعادة التهيئة، كلّ محو عملية نوعية لمهام خاصة بالزمن الآتي.

ويُسبب الطوفانُ ذلك الأثر واقفاً لدى مفترق التحورات. يرجح العهد القديم أنَّه بعد الأمر الإلهي لنوح بركوب التابوت (السفينة) ومعه بعض البنين والبنات والبهائم والدواب والطيور، سيمطر الله الأرض أربعين يوماً، وأنه (سيمحُو) جميع ما يقوم ممّا خلقه على وجه الأرض[٨]. هنا يمارس فن أبو شويشه اغتسالاً ضوئياً على ذاكرة المتلقي، إنَّه المحو الذي قاله الرب.

٨- العهد القديم (الكتاب المقدّس/ سفر الخليقة) طبعة ١٨١١، الفصل (آ)، ص٢٠.



ولو كان الطوفانُ ذا ممارسة كونيةٍ؛ فالفن ممارسةٌ عبر كونية الإنسان. لكن: ما العلاقة بين الماء والضوء؟

العلاقة قبل أبو شويشه علاقة تولُّد وانصهار، حيث يَموجُ الماء كالأضواء المعكوسة والمنصهرة من واقع السيولة، ويستمر الضوء بوصفه قطرات (فوتونات كما يتصور ألبرت أينشتين) حرارية تُضيء وتشتعل في الهواء. أورد العهد القديم أنَّ الله خلق السماوات والأرض أولاً، أي عنصري الهواء والتراب، ثم ترجم العنصرين إلى الضوء والماء جنباً إلى جنبٍ: «كانت الأرضُ غامرة مستبحرة وظلام على وجه الغمر ورياح الإله تهب على وجه الماء، فشاء الله أنْ يكون نور فكان نوراً»[٩].

بواسطة طوفان الأضواءِ يتخفف تعبير اللوحة من ثقل المادة وخشونتها، التعبير الضوئي يشي بالسيرورة. فالنار- بفلسفة هيراقليطس- لهب ينعكس فيه قانون التغير[١٠]. الضوء شعاع للأمل المتحول، وبإمكانه استحضار الماوراء وسط غلظة العالم رابطاً الإنسان بالعلو. يتذكر أبو شويشه: عندما كان يشتدُّ الحرُّ كنت أتشرد مثل صوفي سكران بعناقيد النجوم، عناقيد من أطياف الأضواء[١١].

إذن يتطاير الطوفانُ كأشباح لنقوش ضوئية وتلويناتٍ مُشعة. فتترك في لوحة أو غيرها خربشات وخدوشاً بدئيةً بعد اغتسال الأفق ضوءاً وماءً. الخدوش آثارٌ نازفة، كتابةٌ تشكيلية للأشياء ضمن نسيج الوجود الحي. لتحتل حروفها فضاء اللوحة إجمالاً، وتستحيل من حين إلى آخر إلى علامات غائرة كجروح بلا جسد لجلد كوني، رقائق منشورة معبرة عن شيء ما...، ما هو؟ لا نعرف، إنما تقف علاماته كمنحوتات بارزة للروح الطلْق.

لعل الطوفانَ يمتصُّ الأجسام والأشكال ويذيب التكوينات، لكنه بالمقابل طاقةٌ روحيةٌ ناريةٌ في أعماق الرسوم، فيُسيّل سطحها الأزرق كما يُسيّل أسطح فضيةً وذهبيةً وقرمزية وغيرها. ومع تلاشي التكوين نحسّه سارياً وراء تراكمه النفسي الناجم عن المُشاهدة. اللوحة تجسيد لشاعرية مجردةٍ داخل إطار هو العالم قبل تكوينه بالمواد اللونية، شاعرية تحملها الفرشاة فتؤديها الصورُ روحاً بلا كيان.

فيبرز ما ينبثق كما لو كان نقشاً كتابياً عتيقاً على صخور أكاكوس[١٢]. الرسم لا يكتب مضموناً لكنه يتمتم، يغمغم به. فلا يوجد شكل بعينه، جميع فضاء اللوحة شكل ومضمون في الوقت ذاته. إنَّ انبثاق المضمون جعل أيَّ خدشٍ يومئُ إلى محيطه اللانهائي، حيث نعجزُ عجزاً مزرياً عن تمييز أين تتوارى اللوحةُ، وأين ينبثق العالم!.

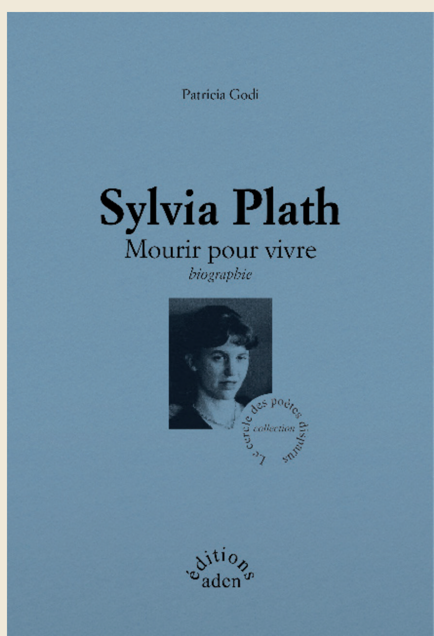
٩- المرجع السابق، ص ١٦

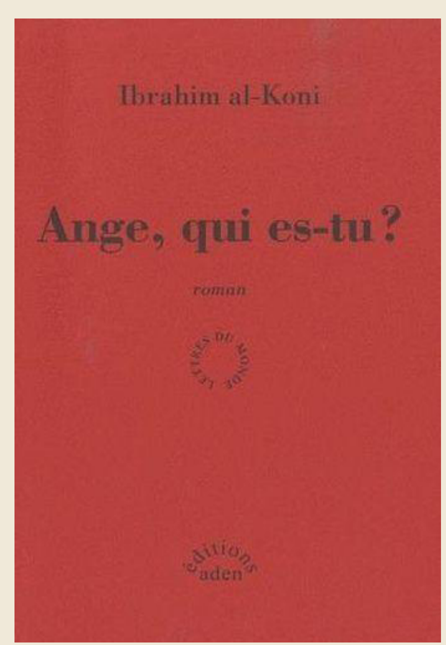
١٠- فالأشياء تجري عوضاً عن النار والنار تتقلب عوضاً عن كلّ الأشياء. وفي سياقنا الفني يقول هيراقليطس بإحدى شذراته: موت النار ميلاد للهواء، وموت الهواء ميلاد للماء». Charles H. Kahn, The Art and Thought of Heraclitus (An edition of fragment with translations and commentary), Cambridge university Press, Cambridge, London, New York ,١٩٧٩.P ٤٧

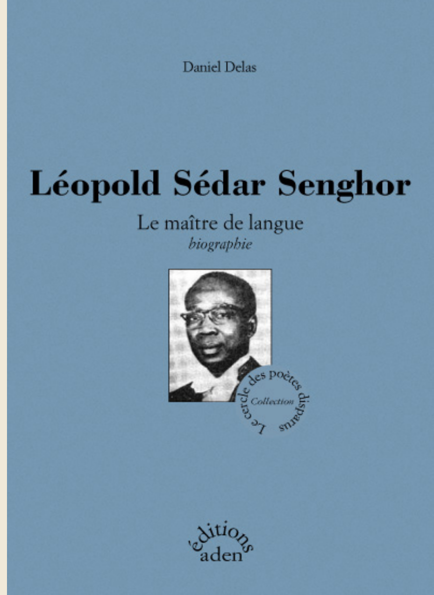
١١- أبو بكر حامد كهال، حوار مع رضوان أبو شويشه، جريدة القدس العربي (٦ مارس ٢٠١٤)، على الرابط التالي: www.alquds.co.uk?p=١٤٠٦٧٢

١٢- شكلت تلك النقوش الصخرية خيالًا فنياً، حيث كان أبو شويشه حريصاً على مشاهدتها باستمرار، والخيال مليء بصور تجسد نمط الحياة والسلوك. فالفنون الصخرية القديمة ترتبط ـ كما يقول توماس داوسن ـ بتجسيد الذاكرة في الخارج exter-nalization of memory وكان هذا التجسيد أصل تطور الفنون لاحقاً. Thomas A. Dowson, Rock Art. In, Cognition and Material culture: the archaeology of symbolic storage, Edited by Colin Renfrew and Chris Scarre, McDonald Institute Monographs, London ,١٩٩٨. PP ٦٧-٦٩

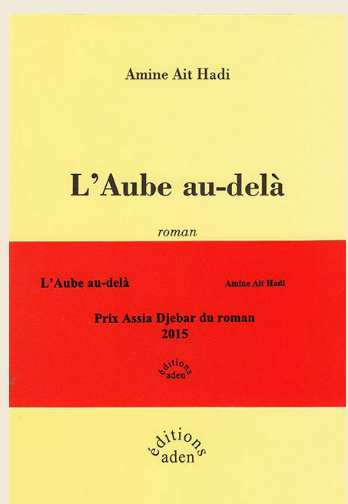


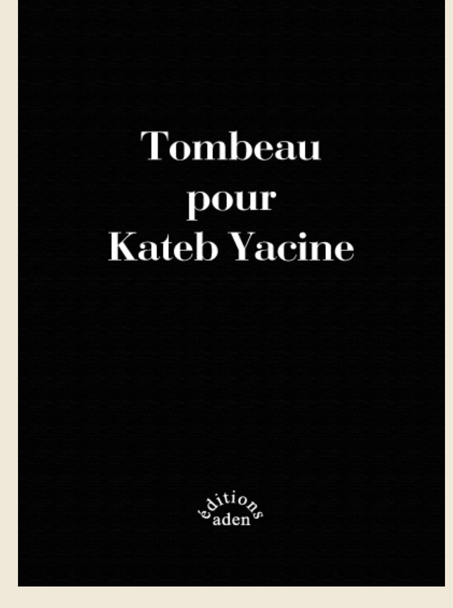












أصدرنا ما يزيد عن ٧٠ كتاباً، ستجد من بينها بيوغرافيات/ سير مهمة عن كبار الشعراء والأدباء الغربيين وغيرهم

الناشر العربي لزهر نحال لـ«ذوات»:

الدار تبحث عن الجمال الأدبي الموجود في كلّ اللغات والثقافات

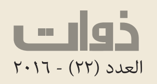
حاوره: محمد المزديوي

كاتب ومترجم مغربي مقيم بباريس

ظروف النشر صعبة، في كلّ مكان، خاصة مع تطور وسائل التواصل الاجتماعية، وظهور الكتاب الرقمي، وتقنيات أخرى، لا تتوانى عن قلب العلاقة التقليدية بين القارئ والكِتاب. والصعوبة تكون أكبر حين يتعلق الأمر بدار نشر عربية في الغرب (فرنسا).

ففي الوقت الذي توقفت فيه كثير من هذه الدور العربية، والبعض منها رجع إلى العالم العربي، كما فعلت «دار الجمل»، تواصل «دار عدن للنشر» لصاحبها الباحث والمبدع الجزائري لزهر نحال، الصمود والعمل بتفان وحب كبيرين للأدب والكتاب عموماً، ما جعلها إحدى أهم دور النشر العربية بباريس، ليس من حيث عدد المنشورات، بل من حيث نوعيتها وجودتها، حيث توجت رواية صادرة عن الدار مكتوبة باللغة الفرنسية، وعنوانها «ما بعد الفجر» للروائي أمين آيت هادي بجائزة «آسيا جبار».

التقينا الناشر لزهر نحال بباريس، فكان لمجلة «ذوات» هذا الحوار معه، الذي تحدث فيه عن «دار عدن»، وعن هموم النشر، وإكراهاته، ومتعته، وعن انحياز الدار منذ تأسيسها للأدب في مفهومه الراقي والأنيق، بعيداً عن كلّ ما هو تجاري أو ترويج لأدب سيء وسوقي. ولهذا تحرص الدار على انتقاء النصوص، وأيضا المؤلفين، وهو عملٌ مُضن، ولذلك لا تصدر الدار كثيراً من المؤلفات.



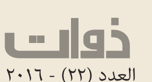
ورأى الناشر العربي لزهر نحال صاحب «دار عدن للنشر»، أنّ القيمة الأدبية هي المعيار الوحيد الذي يفرضه على نفسه، ويسعى لأن يسود دار النشر، التي تبحث عن الجمال الأدبي الموجود في كلّ اللغات والثقافات وتنشره، خاصة في سلسلة «دائرة الشعراء المفقودين»، وفي غيرها من السلاسل.

وأضاف أنّ الجودة وحدها هي الفيصل في جميع ما تنشره الدار، مؤكداً أنّ الدار وردت إليها ترجمات رديئة من أدباء عرب، فرفضت نشرها والدفاع عنها، مشيراً إلى أنّ انفتاح الدار الخجول على الأدب العربي يعود برأيه إلى كون «العالم العربي لا يتوفر، للأسف، على سياسة لنشر وتوزيع الأعمال الأدبية العربية. فمثلاً، لا يوجد معادل في البلدان العربية للمركز الوطني للكتاب (CNL) الموجود في فرنسا، والذي يحْكُمُ على المساعدة المقدَّمة للكتاب فقط من زاوية قيمته».

وقال الناشر إنّ «دار عدن» مع ذلك نشرت نصوصاً وكتباً لمؤلفين عرب، منها دراسة للباحث والأكاديمي كاظم جهاد، ورواية للكاتب الليبي إبراهيم الكوني، وروايتين للجزائري مهدي أشرشور، وديوان شعر للشاعر الراحل الشهيد الطاهر جاعوت، وثمة نصوص أخرى ستصدر قريباً، من بينها روايتان لكلّ من طاهر بقطاش، وأمين آيت هادي.

تأسست «دار عدن للنشر» (éditions aden) بباريس سنة ٢٠٠٢، على يد الباحث والمبدع الجزائري لزهر نحال، وأصدرت ما يزيد عن ٧٠ كتاباً، من بينها سير ذاتية / بيوغرافيات مهمة عن كبار الشعراء والأدباء الغربيين وغيرهم، نجد أوسيب ماندلستام «الغناء حتى النهاية»، وهنري ميشو «الشعر مصيراً»، وغاستون ميرون «مثل غريق»، وجيرارد دي نيرفال «العصيّ على العزاء»، وجون كيتس «الأراضي المفقودة»، ولوركا «الكآبة السامية»، وأنتونان آرتو «أنا، أنتونان آرتو، رجل من الأرض»، وألكسندر بلوك «الأفق يحترق»، وويليام فولكنر «حياة في روايات»، وغيرها من الدراسات الأدبية عن الأدب العربي، وكارلوس فوينتس، وفيرناندو بيسوا. توجت الدار بكتابها عن ويليام فولكنر، بثلاث جوائز قيمة: (جائزة الأكاديمية الفرنسية للبيوغرافيا، وجائزة فرانس– أمريكا، وجائزة البحث).

شرعت الدار، التي يوجد مقرها حالياً بلندن، في إصدار مجلة فصلية تحمل اسم «آداب» (lettres)، وكان عددها الأول مكرّساً للشاعر السويسري الكبير فيليب جاكوتي، كما افتتحت أخيراً مقراً جديداً لها في الجزائر من أجل تيسير عملية طبع كتب الدار، وجعلها في متناول القارئ الجزائري.



*** لماذا اخترت اسم «عدن» لدار النشر التي أسستها في باريس سنة ٢٠٠٢؟**

أردنا عبر هذا الاختيار أن نستدعي، في آن واحد، مغامرة رامبو، وأيضاً الوعي النقدي الحاد للكاتب نيزان/ Nizan في إشارة إلى الشرق الرائع. فهذا الاختيار يرمز إلى ضرورة الخروج من الغرب الحديث والانفتاح على ثقافات أخرى، كما أنّ عنوان سلسلة «دائرة الشعراء المفقودين» الذي استعرناه من فيلم تطغى فيه صورة الشاعر والت وايتمان، يُعبّر عن الإرادة في منح كلّ الأبعاد للمغامرة الشعرية للشعراء من كلّ البلدان ومن كلّ الأزمان، والإرادة التي تقتلعهم من الحدود الضيقة لوجودهم الشخصي من أجل استثمار المجهول وفتح «الحياة الحقيقية» للقرّاء.

*** لاحظنا من خلال كتيب/كتالوغ دار النشر أنّ التعامل مع الأدب العربي والكتّاب العرب ما يزال خجولاً، فما السبب؟**

ليس انفتاحاً خجولاً على الأدب العربي، كما تتصور، ولكنّ العالم العربي لا يتوفر، للأسف، على سياسة لنشر وتوزيع الأعمال الأدبية العربية. فمثلاً، لا يوجد معادل في البلدان العربية للمركز الوطني للكتاب (CNL) الموجود في فرنسا، والذي يحْكُمُ على المساعدة المقدَّمة للكتاب فقط من زاوية قيمته. ثم إنّ «دار عدن» نشرت نصوصاً وكتباً لمؤلفين عرب، منها دراسة للباحث والأكاديمي كاظم جهاد، ورواية للكاتب الليبي إبراهيم الكوني، وروايتين للجزائري مهدي أشرشور، وديوان شعر للشاعر الراحل الشهيد الطاهر جاعوت، وثمة نصوص

لا يتوفر العالم العربي، للأسف، على سياسة لنشر وتوزيع الأعمال الأدبية العربية، فمثلاً، لا يوجد معادل في البلدان العربية للمركز الوطني للكتاب (CNL) الموجود في فرنسا

*** وماذا عن الخط التحريري لـ«دار عدن للنشر» بباريس؟**

الخط التحريري مفتوحٌ على كلّ الثقافات، بشرط أن تكون النصوص (الأدبية وحدها) ذات قيمة. إنه المعيار الوحيد الذي أفرضه على نفسي، وأريد أن يسود في دار النشر. وبما أنّ الجمال الأدبي موجود في كلّ اللغات والثقافات، فنحن نبحث عنه وننشره، وخاصة في سلسلة «دائرة الشعراء المفقودين»، وأيضاً في غيرها من السلاسل. وهذا ما جعل الناقد دونيس بونيكاز يكتب في مجلة «الدراسات البريطانية» سنة ٢٠٠٥ أنّ «لمحة عابرة لقائمة الكتب التي نشرت، لحدّ الساعة، تكفي لتبيان الحاجة إلى هذه السلسلة (دائرة الشعراء المفقودين)، التي تحتل اليوم مكاناً متميزاً ومعترَفاً به، بشكل متزايد، في فرنسا في نظر هواة الأدب. وليست ميزتها الدنيا في أن تجعل من «العبّار» عملاً أدبياً، وجعلنا نسافر من ثقافة إلى أخرى، ولكن أيضاً، والمسألة جوهرية، من حقبة تاريخية إلى أخرى، بما أنّ كتابات الماضي، بأنماط تعبيراتها وتعقدات أزمنتها، لا تتوقف عن التأثير في عقول وحساسيات الحاضر من أجل تخصيبها».

أخرى ستصدر قريباً، من بينها روايتان لكلٍّ من طاهر بقطاش، وأمين آيت هادي. وأذكّرك أنّ رواية هذا الأخير باللغة الفرنسية، وهو شاعر ذكي أيضاً، حصدت جائزة آسيا جبار (التي تمنح للأدب الجزائري المكتوبة باللغات العربية والفرنسية والأمازيغية)، التي تمنح أول مرّة.

وأودّ أن أذكّر أنّ الجودة وحدها هي الفيصل، وحدث أن جاءنا أدباء عرب بترجمات رديئة فرفضت الدار طباعتها والدفاع عنها.

*** هل لك أن تذكر لنا بعض الصعوبات التي تواجهها في مهنتك؟**

لا حاجة للتذكير بأنّ صعوبات المهنة هي واحدة بالنسبة إلى جميع الناشرين، وأذكر منها ضرورة العُثور على التوازن، وعدم السقوط في شَرَك وإغواء نشر أيّ كتاب، بغض النظر عن قيمته، فقط من أجل كسب الأموال. كما أنّ من الضروري والملحّ الدفاع عن المؤلِّفين، لأنّه بمجرد ما أن يُنشَر الكِتاب فعلى الناشر مسؤولية تتبع مساراته. وأذكر أشد الصعوبات وهي ضرورة الدفاع عن الخط التحريري، مهما كان الثمن

وكانت التضحيات. وهنا سأذكر لك مثالاً؛ فبعد أن نشرتُ البيوغرافيا «حياةٌ في روايات» التي كرّسها الأكاديمي الراحل أندري بليكاستين André Bleikasten لويليام فولكنر، والذي يعتبر من أهم من اشتغل على الروائي الأمريكي الكبير، والدليل إشرافه على سلسلة «لابلياد» التي كرّستها غاليمار للروائي الأمريكي، جاءني ثريّ فرنسي بمخطوط أدبي، وكنت في ضائقة مادية رهيبة، لم يَرُقني المخطوط، فاعتذرتُ من الرجل، لكنه فاجأني: «إني ثريّ ومستعد أن أدفع أيّ ثمن تريده»، فقلت له: المال ليس مشكلة، ولكنّ المخطوط لا يتناسب، فعلاً، مع الخط التحريري للدار.

عليك أن تصدقني، أنا أشتغل في الدار طول الوقت. والجميع يعرف أنّ دور النشر الصغيرة لا تدر أموالاً كثيرة على أصحابها. قد تحقق الدار بعض الأرباح مع كتاب واحد (بفضل الميديا أو الجوائز)، ولكنّ الكتب الأخرى قد لا تصادف قرّاءً عديدين، أن يساهم في اكتشاف مؤلفين جدد وواعدين. وهذه هي مهمة الناشر الرؤيوية. وفي هذا المجال، أذكر لك أحد العمالقة الذين تعلمت منهم هذه الخصلة، وهو موريس نادو (مات قبل سنتين عن سن ١٠٢)، صاحب صحيفة «لاكانزين ليترير»، وصاحب دار النشر التي تحمل اسم صاحبها «دار موريس نادو»، فقد ساهم في اكتشاف الكثير من المواهب، وعلى رأسها الروائي والشاعر ميشيل ويلبيك. وحين اشتهر ميشيل ويلبيك نصحه موريس نادو بالبحث عن دار نشر كبرى، حتى تمنحه أموالاً أكثر وتروّج كتبه بشكل أكبر.

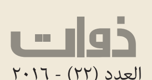
*** ما هي طريقتك للترويج لمنشوراتك؟**

لا أروّج لمنشوراتي بنشر إعلانات كما تفعل دور النشر الكبرى، ولكن لديّ مجموعة من الأصدقاء الفرنسيين لا يتأخرون في الكتابة عن الكتب التي

لا شيء يعادل عندي فرح ظهور كتاب قرأته وراقني، ولا شيء يروقني أكثر من بذل المجهود لتقاسم الإعجاب مع أناس آخرين، ولو شئت المال لنشرتُ كتباً لها قراء كثيرون وأوفياء

وغالباً ما يسألني الكثيرون عن الوظيفة الثانية التي أمارسها إلى جانب النشر، فيتعجبون حين أقول لهم إنّ كل وقتي أصرفه في عالم الكتاب. لا شيء يعادل عندي فرح ظهور كتاب قرأته وراقني، ولا شيء يروقني أكثر من بذل المجهود لتقاسم الإعجاب مع أناس آخرين. ولو شئت المال لنشرتُ كتباً لها قراء كثيرون وأوفياء. على سبيل المثال، الكاتب الفرنسي الأكثر شعبية وجماهيرية الآن، من حيث المبيعات، هو مارك ليفي، ولكنه لا يكتب أدباً رصيناً. بينما باسكال كينيارد، الذي يكتب نصوصاً بالغة الجودة والعذوبة لا يجد قراء كثيرين. يقولون عن الأول إنّ نصوصه سهلة القراءة، وعن الثاني إنه كاتب نخبويّ وصعب القراءة.

حينما تتصفح قائمة الكتب التي نشرتها «دار عدن» تكتشف نصوصاً لأدباء معروفين وآخرين غير معروفين كثيراً، لأنّ مهمة الناشر ليس فقط أن يُعرّف الجمهور العريض على كتاب مُكرَّسين، بل عليه أيضاً أصدرها لأنها تروقهم، وعلى رأسهم الكاتب بيير أسولين في مجلتي «ماغازين ليترير»، و«لير»، وفي صحيفة «لوموند». ولا أخفيك أنّ صحيفة «لوكنار أونشينيه»، وهي صارمة في تناولها للكتب، نشرت قراءات جيدة وإيجابية عن الكثير من منشوراتي، كما أنّ الراحل موريس نادو كان ينشر قراءات لكلّ الكتب التي تنشرها «دار عدن». ولن تكتشف معي شيئاً جديداً إذا قلت لك إنّ الكتب الجيدة تفرض نفسَها، بالضرورة، ولهذا لم تَخْلُ مجلة ولا صحيفة من الحديث عن منشوراتي. النقطة الغريبة، فقط، هي أنه لم يُبادر أحدٌ من الصحفيين والكتاب العرب الذين يشتغلون في مجلات وصحف فرنسية إلى الكتابة عن الكتب التي تقوم بنشرها. وأنا أنقل لك هذه الحقيقة ليس من باب العتب، ولكن فقط من باب قول الحقيقة. ثم إنه لا شيء أجمل وأروع من مقال يكتبه شخص لا تعرفه، بل يتقاسم معك، فقط، عشق الأدب والأدباء.



*** هل يوجد من بين كتبك ما تفضله على الكتب الأخرى؟**

كلّ الكتب التي تطبعها «دار عدن» تجلبُ لنا سعادة حقيقية. ونحن نعتبرها أبناء عائلة واحدة، ولا نفضل كِتاباً على آخَر، حتى لو أنّ بعضها يمكن أن يشعّ ويتألق، على المستوى الإعلامي، مقارنة مع كتب أخرى، تظلّ في الظل. أصدرنا ما يزيد عن ٧٠ كتاباً، ستجد من بينها بيوغرافيات/ سير مهمة عن كبار الشعراء والأدباء الغربيين وغيرهم، تجد أوسيب ماندلستام «الغناء حتى النهاية»، وهنري ميشو «الشعر مصيراً»، وغاستون ميرون «مثل غريق»، وجيرارد دي نيرفال «العصيّ على العزاء»، وجون كيتس «الأراضي المفقودة»، ولوركا «الكآبة السامية»، وأنتونان آرتو «أنا، أنتونان آرتو، رجل من الأرض»، وألكسندر بلوك «الأفق يحترق»، وويليام فولكنر «حياة في روايات»، وغيرها من الدراسات الأدبية عن الأدب العربي، وعن كارلوس فوينتس، وفيرناندو بيسوا، وكلّ هذه الكتب عزيزة على قلبي، لأني حرصت على ظهورها والترويج لها بمحبة كبيرة. ولا أخفيك أنه توجد بعض الالتفاتات التي تزيدني فرحاً وغبطة. ليس فقط الجوائز التي قد تحققها بعض الكتب، فمثلاً، الكتاب عن ويليام فولكنر، فاز بثلاث جوائز قيمة، (جائزة الأكاديمية الفرنسية للبيوغرافيا، وجائزة فرانس- أمريكا، وجائزة البحث)، ولكن أيضاً الرسائل التي تأتي من قبل أناس غير منتَظَرين، وأذكر لك من بينها رسالتين وصلتا من ملك إسبانيا السابق خوان كارلوس، ومن رئيس وزرائه فيليبي كونزاليس بعد طباعتنا لكتاب لوركا «الكآبة السامية، ميتات وحيوات فيديريكو غارسيا لوركا»، تطريان على نشر الكتاب وعلى جودته وعلى الالتفاتة الأدبية تجاه أيقونة إسبانيا، والذي أنجزته الباحثة جوسلين أوبي- بورليغو، وتأتي الغبطة أيضاً من مواقف الكُتّاب ومروءتهم ووفائهم وصداقاتهم الحقيقية، وأذكر واحداً منهم، فقد علمت «دار غاليمار» التي تُصدر سلسلة «لابلياد» الشهيرة أنّ الباحث والأكاديمي الراحل أندري بليكاستين، الذي كان يشرف على إعداد كتاب «لابلياد» عن فولكنر لها، منهمكٌ في إعداد بيوغرافيا عن الشاعر نفسه لـ «دار عدن» الصغيرة، وطلبت منه أن يمنح هذا البحث لـ «دار غاليمار»، فاعتذر منها، برفق، لأنه سبق له أن تعهد لدار صغيرة بهذا البحث، والغريبُ أنّ الكتاب صدَر، قبل أن أوقّع أيّ عقد مع الباحث. ولن أستحضر، هنا، أسماء كتّاب ومثقفين عرب، وهُم كُثُرٌ، وعدوني بأشياء وخذلوني في النهاية. وتصوّر معي أنّ الباحث الراحل بليكاستين، وبفضل الجوائز التي حصدها كتابه عن فولكنر، كان كثيراً ما يقول لي إنّ دارك الصغيرة هي التي عرَّفت بي في فرنسا والعالَم، أكثر ممّا فعلته «دار غاليمار» الشهيرة نفسها. وهذا النوع من الوفاء نادرٌ في أوساط ثقافة النشر في العالم العربي. لا أحب الحديث عن نفسي كثيراً، ولكن دعني أذكر لك كيف يشتغل ذهني وطريقتي في الحياة. أحب الصمت والعزلة، وأصدقائي قليلون، أذكر منهم الشاعر السويسري الكبير فيليب جاكوتي، الذي أزوره، من حين إلى آخر في سويسرا، وألتقي به حين يأتي إلى باريس، ونقضي معاً أوقاتاً في غاية الصفاء والمودة، وهو ما جعلني أسعى، منذ سنوات عديدة، لتقديمه باعتباره من أهمّ المرشحين للفوز بجائزة نوبل للآداب، وأصدرت «دار عدن» كتاباً جماعياً عنه العام الماضي، وجمعت توقيعات لكتاب عالميين لترشيحه للجائزة. وأطرف ما في هذا الأمر هو اتصالي بالشاعر البرتغالي الكبير نونو جوديش، طلباً لدعمه لترشيح جاكوتي، فأرسل دعمه على وجه السرعة، على الرغم من أنّ فعاليات برتغالية كانت ترشحه، هو الآخر، لجائزة نوبل. هذا هو الوفاء، وهذه هي الصداقة.

> إنّ الكتب الجيدة تفرض نفسَها، بالضرورة، ولهذا لم تَخْلُ مجلة ولا صحيفة من الحديث عن منشوراتي

لا يقتصر الأمر على الغربيين، فقط، فقد حصلتُ بفضل بعض الأصدقاء على هاتف الشاعر العراقي الكبير الراحل مهدي الجواهري، وكان حينها لاجئاً سياسياً في براغ، فاتصلت به، كان متردداً في البداية، فأخبرته عن الصديق المشترك الذي منحني رقم

هاتفه، فقال لي: نلتقي بعد ظهر يوم الغد في مكان ما في العاصمة التشيكية. فما ترددتُ في ركوب سيارتي المهترئة، وأنا أتمنى من الله أن توصلني، على الأقل، إلى هناك، وقطعت مسافة ١٠٣٠ كيلومتراً، مكابداً من السفر ومن الجمارك وغيرها من إكراهات السفر (كانت زمن الحرب الباردة!)، حتى وصلتُ إلى الموعد قبل ساعة فقط. وفي الموعد لمحتُ الشاعر الكبير قادماً وعلى رأسه قبعته الشهيرة، فعانقته وتحدثنا لبعض الوقت، ثم أعطاني موعداً في اليوم التالي، فقلت له: إني راجع إلى مدينتي، فاكتشف القصة، ولم يُخْف تأثرَه البالغ بموقفي ومغامرتي، وعبّر لي عن امتنانه وشكره لي.

*** ما هي المنشورات القادمة للدار؟**

ـ نعمل على إعداد كتاب عن الشاعر الكبير إيمي سيزير، وأيضاً رواية «نهاوند» لمرزاق بقطاش، كما تستعد الدار لإعادة إطلاق تجربة نشر كتيّبات شعر تباع بالوزن (بعض غرامات من الشِّعْر/ quelques grammes de Poésie)، وتتضمن أسماء وازنة من كلّ الثقافات والشعوب، ومن بينها قصائد لشعراء كلاسيكيين كبار، وكانت التجربة السابقة مفيدة وطريفة (نشرت نصوصاً لرامبو، وبودلير، وفيرلين، ومالارميه، وهوغو، وأبولينير، وغيرهم)، ما تطلّب تعميمها وانفتاحها على شعراء آخرين، سيتواجد، بالضرورة، عربٌ من بينهم.


صدر حديثا
كريمو محمد
الإصلاح الإسلامي في الهند
الدولة في فكر شيراغ علي - محمد إقبال - أبي الأعلى المودودي
ترجمة:
محمد العربي - هند مسعد
جداول Jadawel
مؤمنون بلا حدود

أحمد الطيب العلج... فنّان الشعب



بقلم : د. عبد السلام المساوي
شاعر وناقد مغربي

> أحمد الطيب العلج رائد المسرح المغربي وشاعر العامية الكبير الذي رحل عن عالمنا قبل أقل من ثلاث سنوات، مخلفاً وراءه خزانة كاملة من الأعمال

هناك فنانون ومبدعون جاؤوا إلى الميدان بقوة الحسّ والاستعداد الفطري، وبالموهبة التي بثها الله في جيناتهم الحيوية؛ ولم يكن التعليم والدراسات العليا محرّكاً لهم في ذلك مثلما يحدث مع الكثيرين. وهؤلاء يأتي فنهم أو أدبهم تلقائياً سلساً مليئاً بالحياة وبالجمال، ولا أثر فيه للتكلف والمعاضلات الناشئة أساساً عن كثرة الاطلاع على النظريات، والإمعان في التجريب بدون فائدة. ويحدثنا التاريخ الأدبي المعاصر عن أسماء مشرقة، جمَّلت خريطة الإبداع والفن في الوطن العربي، وأعطته نكهة خاصة وفريدة.

ولعل القاسم المشترك بين هؤلاء أنهم لم يحظوا في سنواتهم الأولى بالتعليم المنظم، ولم يلجوا مدارس خاصة توفر لهم سبل التوجيه المدروس والتربية المعاصرة، بل على العكس من ذلك نجدهم بسبب فقر أسرهم ينخرطون في الحرف البسيطة والمهن التقليدية، يحركهم في ذلك شعور بمسؤولية مبكرة حيال أسرهم. فلا طفولة ولا لعب، ولا تدرج في مراقي التعلم والتطور. وعلى الرغم من ذلك، نجد أنّ هؤلاء يدخلون مجالات الفن والأدب من أبوابها الواسعة، ويخطون أسماءهم وسيرهم بحروف ذهبية مشعة، مضيفين إلى الإبداع إضافات نوعية مؤثرة في كلّ العصور، مشكلين بأعمالهم مدارس وتيارات فنية لها ملامحها الخاصة.

الطيب العلج ... الفنان العصامي

يحلو لي في هذا المقام، أن أحدثكم عن أحد هؤلاء العمالقة حديث من عرفه عن قرب، وجالسه على فترات متقطعة ومتباعدة، واستمع إلى حلو حديثه، واستفاد من عذب معينه الثر. إنه رائد المسرح المغربي وشاعر العامية الكبير أحمد الطيب العلج الذي رحل عن عالمنا قبل أقل من ثلاث سنوات عن عمر ناهز أربعة وثمانين عاماً، مخلفاً وراءه خزانة كاملة من الأعمال المنشورة، والمسرحيات المشخصة، وسجلاً حافلاً من القصائد والأغاني الخالدة التي شدا بها كبار المطربين، كعبد الوهاب الدكالي وعبد الهادي بلخياط وإسماعيل أحمد ونعيمة سميح والفنانة صباح...، وغيرهم كثير.

يطيب للفنان أحمد الطيب العلج أن يتحدث عن عصاميته بكثير من الفخر والاعتزاز، ويحرص على أن يشير إلى تأخره في تعلم القراءة والكتابة إلى ما بعد العشرين من عمره، وكان قد قطع أشواطاً في تعلم وممارسة مهنة النجارة وأسرارها. وقد جمعني به ذات يوم لقاء إذاعي مباشر نظمته إذاعة فاس، وكان لقاء مسموعاً على الأمواج الوطنية والدولية، تطرق إلى موضوع الثقافة المغربية بين الأمس واليوم؛ ولأنّ المذيع الذي أدار اللقاء كان فتى شاباً في بداية مشواره الإعلامي، فقد كانت تغيب عنه بعض المعلومات الدقيقة عن ضيوفه، لذلك افتتح كلامه بقوله: «سيداتي وسادتي، يحضر معنا هذا اللقاء المهم المبدع الكبير (الدكتور) أحمد الطيب العلج...، «وما إن أكمل الفتى كلامه حتى انبرى أحمد الطيب العلج، أمام دهشة الفتى المذيع، قائلاً: «لا تصدقوه، فأنا لست دكتوراً، والكلّ يعلم أنني لم أدخل مدارس ولا حصلت على أيّة شهادة...».

وقد ذكر لي ذات لقاء أنّ السبب الحاسم الذي دفعه لتعلم الكتابة والقراءة، هو احتياجه إلى



توثيق قصائده الغنائية وإرسالها إلى أصدقائه وزملائه من الملحنين والمطربين، ليطلعوا عليها، ولأنه غير مستعد للسفر دائماً لإلقائها أمامهم في كلّ مرّة يبدع فيها نصاً غنائياً جديداً. كما أنّ ولعه بالمسرح واهتمامه باقتباس نماذج من المسرح الفرنسي شكَّل الدافع القوي للإقبال بحماس منقطع النظير على تعلم مبادئ القراءة والكتابة.

الطيب العلج ... التلقائية والروح المغربية

لقد اختاره الفن، ولم يختر هو أن يكون فناناً. وهذا هو السر في التلقائية الكبيرة التي تتميز بها أعماله، وفي تدفق الجمال منها. وحالته أشبه بمن عثر على كنز من الإبداع، فهو يغرف منه بحسب الحاجة، ويدَّخِر للحاجة.

اقتبس في المسرح من موليير بشكل أساس، لكنه عرف كيف يجعل روح النص المقتبس روحاً عربية مغربية، سواءً في المعنى والثقافة والانتماء، أو في لغة الحوار التي كان يستحضر فيها العامية المغربية في أزهى مستويات شعبيتها. وقد يخلطها بالفصحى إمعاناً منه في تجميل بلاغي يستحسنه المتلقي ويطرب له. وقد كانت لمقتبساته صداها الكبير لدى جمهوره العريض، الذي تلقاها مباشرة في المسارح، أو بطريقة غير مباشرة عبر التلفاز، بل كان الاقتباس مجرد منطلق لتأسيس المشروع الخاص الذي يقول عنه الباحث عبد الرحمن بن زيدان في معرض تقديمه لمسرحية الطيب العلج الموسومة بـ «الصاينة»، والصادرة عن منشورات مؤسسة الفنون الحيّة سنة ٢٠١١: «لقد كان التدرج من الاقتباس المسرحي إلى تجريب الاستنبات نقلة نوعية في نوعية الكتابة الدرامية المغربية، رسم بها الكاتب أحمد الطيب العلج منهجه في عملية تأسيس مسرحه المحترف عن الأصل الذي ينطلق منه لكتابة كوميدياته، وينطلق منه في كتابة الحوار، وينطلق منه لترسيخ أسلوبه الذي سيصير معروفاً به».

وعلى الرغم من انحياز أحمد الطيب العلج إلى مجال الفنون التراثية والشعبية، وهو المجال الأقرب إلى بسطاء الناس المشغولين بقوتهم وشؤون حياتهم اليومية، والمحافظين على عاداتهم في العيش والتواصل والدين، على الرغم من كلّ ذلك، فقد انفتح على الفنون الغربية، خصوصاً ما تعلق منها بالمسرح. فلقد كان الرجل على درجة من الوعي الثقافي الذي لا يرفض التفاعل مع الثقافة الإنسانية، ذلك التفاعل الإيجابي الذي يستدمج العناصر المخصبة في صميم الإبداع المحلي، الأمر الذي يعطي للعمل المستفيد خصوصية إبداعية ترتقي به من الأفق الضيق إلى معانقة الآفاق الكونية الرحبة. وهذا ما تجسد لديه في مجموعة كبيرة من المسرحيات التي أبدعها اقتباساً وتأليفاً.

لقد راهن هذا الفنان العصامي على الروح المغربية في كلّ أعماله. ونعني بالروح المغربية منظومة المرجعيات والقيم والطموحات التي شكلت ملامح الشخصية المغربية؛ خصوصاً أنّه نشأ بمدينة فاس مُحاطاً بـ«معلمي» الحرف التقليدية، وشيوخ الملحون، وعلماء الإفتاء، وحفاظ الأمثال والمأثورات. فكان لا بدّ أن تصطبغ إبداعاته بهذه الفسيفساء التراثية والشعبية التي تصل الحاضر بالماضي، وهو الشيء الذي وسَّع دائرة متلقيه ومحبيه، على اختلاف مستوياتهم الثقافية، بدءاً من المتلقي البسيط إلى المتلقي النخبوي العارف.

الطيب العلج: الكشف عن مفارقات الحياة

كما جاءت أعماله المسرحية كاشفة عن مفارقات الحياة

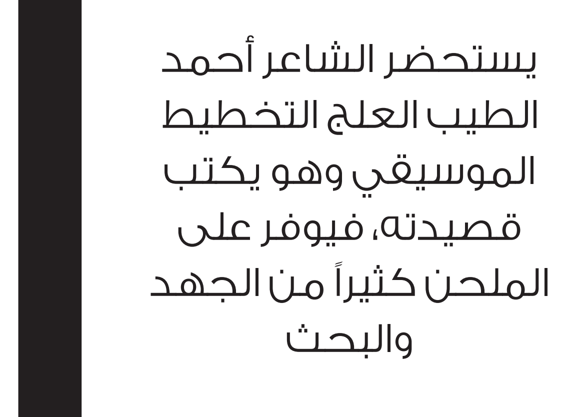
> لقد اختاره الفن، ولم يختر هو أن يكون فناناً، وهذا هو السر في التلقائية الكبيرة التي تتميز بها أعماله، وفي تدفق الجمال منها

الاجتماعية، عاكسة للنماذج النمطية السائدة، وهو من خلالها ينبّه وينتقد ويقترح الحلول؛ كان ذلك دون السقوط في الإسفاف أو الوعظ الاجتماعي المباشر، بل حافظ على الشكل الجمالي الممتع للغته وحواراته، خالقاً بذلك تجاذب جدلية بين مضامين أعماله ووسائل التعبير عنها. وفي هذا السياق، يقول عنه عبد الكريم برشيد في مقدمة مسرحية «الموشوم» التي صدرت عن منشورات مؤسسة الفنون الحية سنة ٢٠١١: «كاتب وشاعر وحكيم وساخر، وهو حافظ لديوان الثقافة المغربية الشعبية، وهو أساساً عين سحرية كبيرة مفتوحة على حركية المجتمع، وهو شاهد عيان على دينامية التاريخ وعلى مكره أيضاً، وهو الضاحك المضحك دائماً وأبداً، وهو من يحوّل قبح بعض المشاهد في المجتمع إلى لوحات فنية جميلة ورائعة، وهو من يترجم الوقائع اليومية العادية والمبتذلة إلى مسرحيات تنضح بالحكمة والمعنى، وهو من يغوص في أعماق النفس الإنسانية، إيماناً منه بأنه لا أحد أغرب وأعجب في الوجود من هذا الذي نسميه إنساناً».

> راهن هذا الفنان العصامي على الروح المغربية في كلّ أعماله، ونعني بالروح المغربية منظومة المرجعيات والقيم والطموحات التي شكلت ملامح الشخصية المغربية

إنّ النجاح الذي حالف الفنان الراحل أحمد الطيب العلج في جلّ أعماله المسرحية والغنائية مردُّه إلى

الروح الشعبية التي تمثلها بذكاء ملحوظ في هذه الأعمال؛ فهو يخاطب الشعب بلغته وأشكاله الرمزية، وفي الآن نفسه يسمو بمشاعر هذا الشعب ووجدانه إلى المستوى الذي يجعل هذا الفن جامعاً بين البساطة والعمق، مربيّاً الناشئة والشباب سامياً بأذواقهم. وفي هذا السياق، شكلت قصائده الغنائية التي لحنها كبار الموسيقيين، وتغنى بها مطربون مشهورون من أمثال عبد الوهاب الدكالي، وعبد الهادي بلخياط، وسميرة بنسعيد، ونعيمة سميح...، شكلت تلك القصائد جانباً أساسياً في مشواره الفني المشهود. فقصائده العامية من قبيل: «ما أنا إلا بشر»، و«مرسول الحب»، و«لا تقوليش نساني»، و«أنا مغلوبة»، و«يا طالعين الجبال»، والقائمة طويلة، ساهمت في تشكيل ذوق أجيال من المغاربة الذين وجدوا فيها ما يبحثون عنه من بساطة وجمال وثقافة تلزم هويتهم.



الطيب العلج: فنان الشعب وشاعره الغنائي

شخصياً، سمعت باسم الطيب العلج، في صباي الأول، في الإذاعة الوطنية مقترناً بما كان يذاع فيها من أغانٍ يؤديها فنانون مغاربة صار لهم شأو كبير في مجال الغناء، فاكتشفت بعد تقدمي في دراسة الشعر وأحواله أنّ قصائده الزجلية المغناة كانت تفرض هيبتها على اللحن، فيذعن لها ويأخذ أشكاله النغمية من مكوناتها، بل إنّ القصيدة لديه تدفع الملحن إلى ضرورة مواكبة الفقرات الشعرية بما يكون ملائماً من الأمشاج اللحنية الموسيقية، دونما تفريط في البناء العضوي الكلي للنص. ذلك أنّ قصيدته ليست مجرد







أشتات لعبارات ملمومة من هنا وهناك، تحت يافطة موضوعة الحب، بل هي نصّ مبني بناءً متطوراً له بداية ووسط ونهاية، كما لو كان الأمر يتعلق بنصّ سردي محكي، كلّ ذلك دون أن يتخلى عن مكوّن الصورة الشعرية التي تبقى العنصر الأساسي في زجلياته الخالدة؛ هذا بالإضافة إلى تعدد الأصوات التي يوظفها بدربة وحذق لكي يبعد الرتابة والتنميط عن نصوصه، الشيء الذي يبقيه وفيّاً للمسرح، حتى وهو في قلب الممارسة الشعرية الوجدانية. ويكفي أن نضع بين أيدي القارئ هذا النموذج لأغنية مشهورة غناها المطرب المغربي عبد الوهاب الدكالي بألحانه، وصاغ عوالمها الشعرية أديبنا الكبير أحمد الطيب العلج، وغناها فيما بعد مطربون كثيرون مغاربة وعرب، من بينهم الراحلة صباح. يقول مقطعها الأول الذي يتحول إلى لازمة على امتداد الأغنية:

ما أنا إلا بَشَرْ..

عندي قلب ونَظرْ

وأنت كُلَّك خَطرْ..

ما تْبَقاشْ تْحَقَّق فيَّ

لا تْقُولي حْتى كَلمة...

أنا ضِدّ الحِكْمة

وراضي بالقِسْمَة وما كْتَابْ في الحُبّ عليَّ

اللِّي عْشَق الجَمال والبَسْمَة والدَّلالْ

انلِّي عشَق الجَمال والتِّيه والدَّلالْ

إذا مَاتْ، يمُوت حْلاَل...

مَسْكين شَهيد

ونِعْم التَّضْحيَّة!

مقطع يلخص ببساطة لحظة حبّ مشبوب من خلال صورة شعرية تجعل حال المحب العاشق شبيهاً بحال الجندي الواقف في الحرب على أرض كلها ألغام، ومع ذلك فهو لا يشكو خوفاً ولا يتقي خطراً، بل يعلن رغبته في طلب الشهادة والاستشهاد، مؤمناً بأنّ من يموت في سبيل حبه فهو شهيد، تسمو به التضحية إلى أعلى المراقي. ومن يرجع إلى تأمل المقطع الشعري - داخل الأغنية - في علاقته باللحن الذي وضعه الموسيقار عبد الوهاب الدكالي، ينتبه إلى الانسجام التام بين توالي الكلام وتوالي الجمل الموسيقية والألحان في توليفة مندمجة، كأنما هناك تواطؤ بين الشاعر والملحن. والحق أنّ الشاعر لا يعدم حساً موسيقياً واضحاً يتجلى في البناء الإيقاعي لقصيدته تكراراً وتوازناً وتوازياً. فطول جملة شعرية يوازي طول أخرى، وقصر جملة يوازي قصر شبيهتها. وهذا يعني أننا لا نستبعد التخطيط الموسيقي الذي يستحضره الشاعر أحمد الطيب العلج، وهو يكتب قصيدته، فيوفر على الملحن كثيراً من الجهد والبحث. وما يعطي لشعره المُغَنَّى - حتى لا نقول الغنائي دفعاً لالتباس المفاهيم - بالإضافة إلى الميزة الإيقاعية، هو البناء الدرامي للنص، بالشكل الذي أشرنا إليه قبل قليل، ونحن نتحدث عن قصيدة (ما أنا إلا بشر)، ففي قصيدته (لا تقوليش انساني) التي لحنها الموسيقار عبد القادر الراشدي، وأداها باقتدار الفنان عبد الهادي بلخياط، تحضر قصة حب، بطلاها رجل متيم مستعد للتضحية براحته، ومستعد لغفران كلّ ما تقترفه الحبيبة من صد وهجران؛ وامرأة متعجرفة معتدة بشخصيتها، لا يهمها أن يتعذب الآخر في سبيل عشقها أو لا يتعذب.

كيفاش يمكن قلبي ينساك...
وانتِ في وجودي وكياني

تْنْساني انتِ والحق معاك...
عافاك لاتقوليشي انْساني

انْتِ تقدري يمكن تنسي...
وتَطْوي الماضي طيّ الكتاب

يمكن قلبك يهجر ويقسى...
وتسمِّي كلشي في المكتاب

إنه الغزل الشفيف الذي يجعل الرجل العاشق «قوّاماً» على معشوقته، فهو الذي ينبغي أن يتعذب، وأن يبذل في سبيل حبها راحته وصحته. أمّا هي فليست ملزمة بشيء ما دامت ذلك الكائن الجميل الذي خلق ليتدلل بجماله غير عابئ بمن أحبه أو عشقه. ثم لنلاحظ بناء المتخيل في هذا المقطع الشعري لنتأكد من أنّ شعر العامية هو كالشعر الفصيح في هذه الناحية. يقول الشاعر أحمد الطيب العلج:

ما زال انتِ في عيني وردة...
فريدة في دنيا الجمال

فوق الزمن فوق المدة...
بعطور فايحة وما تذبال

خليك بعيد ة يلا بغيتي... حبي
أكبر من المسافات



تضافرت شروط وخلفيات اجتماعية وثقافية، فأنتجت لنا هذه العبقرية المتمثلة في هذا المبدع الموسوعي

فالمقطع يتضمن صورة واحدة مركّبة تبتدئ بالتشبيه «أنت وردة»...، لكنها لا تفتأ أن تتمدد وتكتنز بما يوفره الشاعر من تأثيث ملائم لها، فهي وردة فريدة لا شبيه لها في دنيا الجمال كلها، تستطيع أن تقاوم الزمن مهما تكالب عليها، مانحة لمن يقترب منها أزكى العطور وأبهى الروائح. وتتألق هذه الصورة وتشع دلالياً عندما تعلن الذات تحدي المسافات والبعاد لتحقيق التواصل مع هذه الوردة النادرة التي لا يمكن أن تكون إلا المرأة المعشوقة والمحاطة بهالات التقديس التي ساهمت شعرية المقطع في السمو بها إلى سماوات الجمال.

وبخصوص هذا المقطع الشعري الجميل، حضرتُ مرّة أمسية للشاعر أحمد الطيب العلج كان قد نظمها المعهد الثقافي الفرنسي بفاس عام ٢٠٠٨. وكان العلج ـ رحمه الله ـ في أواخر سنواته، يستعين بزوجه الأستاذة فطومة، فيجلسها بجانبه عند القراءات لتمدّه بالنصوص التي يلقيها، ولأنّ شخصية المبدع المسرحي تحضره في كلّ حين، فقد خاطب جمهور الأمسية وهو يتهيأ لقراءة قصيدة «لا تقوليش انساني»، قائلاً: «مرت سنوات طويلة على زواجنا، وذات مرة سألتني هذه المرأة التي هي زوجتي: أما زلت يا أحمد تستلطف شكلي؟ فقلت لها: ما زال انت في عيني وردة.. فريدة في دنيا الجمال.. والكلام وارد في هذه القصيدة التي سألقيها على مسامعكم».

إنه ذكاء الفنان الذي يسعد أهله مثلما يسعد جمهوره. والحكاية أعلاه لا شكّ أنها هيأت الجمهور نفسياً لسماع القصيدة بحماس أكبر.

وعموماً، فإنّ المتأمل في شخصية الفنان الراحل أحمد الطيب العلج وأعماله الرائدة الغزيرة، لا يسعه إلا أن يكبر الشروط والخلفيات الاجتماعية والثقافية التي تضافرت جميعاً، لتنتج لنا هذه العبقرية المتمثلة في هذا المبدع الموسوعي الذي جمع أطراف معظم الفنون، بما فيها فن التمثيل المسرحي والسينمائي. ولعل المتفرج يذكر وقفته الرصينة فوق خشبة المسرح، وهو يؤدي الأدوار التي سبق أن رسمها لشخصيات تنضح بالحياة ومفارقاتها. إنه هنا يجسد الممثل المطبق ميدانياً على الركح ما سبق أن كتبه نظرياً في المسرحية. ولذلك، فهو يكمل خلق شخصيته فعلياً بما يضيفه إليها من حركة وملامح ورنات صوتية كان في الحقيقة يتمثلها والنص ما يزال في طور التشكل. ولذلك، ترى المتفرج مشدوداً إلى أدائه، منبهراً بما يضمنه من عناصر الفكاهة وأسبابها، حتى إنه ليتمنى بقاءه فوق الخشبة مع توالي مشاهد العمل المسرحي ولوحاته.



إعداد: المهدي حميش
إعلامي مغربي

ثقافة الكراهية، أسبابها وسبل علاجها

لمتمعّن في أحوال المجتمعات والأمم اليوم، في ظلّ الصراعات والنزاعات التي لم يشأ لها القدر أن تتوقف، لا بدّ له أن يتأسف لحال لم يعد يَسرّ أو يبشّر بخير، كما أنّه لا يبشّر بمستقبل منير. ففي ظلّ كلّ هذه الدماء التي تسيل دون توقف، وهذه الجثث المنتشرة على مدّ البصر، يسائل الإنسان السويّ نفسه كثيراً عن أسباب هذا العنف الذي لا يبقي ولا يذر، عنف في كلّ الاتجاهات وعلى كافة الأصعدة، أسبابه بلا شك تتنوع بين الثقافي والأيديولوجي، والإثني والطائفي وغيرها، ما يؤسس فعلاً لثقافة كانت سائدة وازدادت وتيرتها بكثرة في الآونة الأخيرة، ثقافة سيئة غالباً ما تعرف بـ «ثقافة الكراهية».

إنّ ثقافة الكراهية، ورغم انحصارها في البداية على شكل أفكار وآراء ومعتقدات، تعتبر وقود العنف ومفجّره؛ فمن مفهوم نفي الآخر وشيطنته، إلى مفهوم الجزاء والأجر والقربان الناتج عن تعنيف هذا الآخر ومسح وجوده، تتعدد الأشكال والأساليب لشحذ الهمم وتقوية العزائم في النيل من المخالفين، واعتبارهم شراً ينبغي القضاء عليهم للتمكين للخير الوحيد والأوحد، الذي يعني عند أصحاب العنف ذواتهم وطوائفهم وجماعاتهم وكلّ شيء ينتمي إليهم فقط.

الكراهية داء ابتليت به البشرية في تاريخها وحاضرها، لكن وإن كنا متفقين على أنّ الصراع هو طبيعة خلقت مع الإنسان، إلا أننا نلاحظ تطورها، من كونها صفة ضرورية من أجل العيش الشخصي في عصور الغاب، إلى تحولها ثقافة ممنهجة تخدم مصلحة الكبار عن طريق الأتباع الذين قد لا يعون حقيقة هذه الثقافة، التي تتخذ أسماء لامعة وبراقة في توظيفاتها، وسط كون مبني في أساسه على الاختلاف والعيش والتعايش، جنباً إلى جنب بسماحة وتسامح، يضمنان تنوعاً جميلاً للجنس البشري عموماً بعيداً عن أي تصنيف.

سؤال ذوات في هذا العدد استقى مجموعة من آراء الباحثين والمختصين حول موضوع ثقافة الكراهية، انطلاقاً من أسباب نشوئها ونموها، وصولاً إلى بعض المقاربات التي يمكن أن تكون مجدية في سبيل الحد من الظاهرة ولو جزئياً.





سعود الشرفات: الدين بشكل عام وأشكال التدين هي السبب الأول والأهم في نشر ثقافة الكراهية

الكراهية، احتكار للحق والصواب

يرى المحلل الأمني الأردني والخبير في الإرهاب العالمي الدكتور سعود الشرفات أنّ «الدين بشكلٍ عام وأشكال التدين هي السبب الأول والأهم في نشر ثقافة الكراهية. فالدين حينما يتلبس بالسياسة يتحول إلى مُنتج لمتوالية من الكراهات التي تتغذى من آليات العولمة المختلفة التي تضغط الزمان والمكان، وتمكن هذه الكراهات المبنية على النرجسية واحتكار الحق والصواب، وتكفير الآخر المختلف وشيطنته للوقوف وجهاً لوجه».

ويوضح قائلاً: إنّ «احتكار الحق والصواب، والخوف من الآخر المختلف مجلبة للكراهية، حيث يتخندق كلّ طرف في مقابل الآخر. وفي ظلّ غياب ثقافة الحوار التواصلية الإنسانية يستوطن التطرف والغلو، وينبعث على شكل إرهاب وتوحش».

كما يرى الشرفات أنّ «المناهج التعليمية تساهم في كافة مراحل الدراسة في ترسيخ وتعزيز ثقافة الكراهية، في الوقت نفسه الذي يمكن أن تلعب دوراً إيجابياً في تعزيز وترسيخ قيم الخير والحب والتسامح، وتقبل الآخر المختلف؛ الفقر والتهميش والتميز على أساس العرق واللون والدين، والأميّة التعلمية والثقافية، تلعب أدواراً مهمة في تعميق ثقافة الكراهية للآخر الغني المترف الذي لا يلقي بالاً لمشاكل ومعاناة الآخرين».

أمّا على المستوى السياسي؛ فيقول الشرفات إنّ «سياسات القوة والحروب والغزو والاحتلال لأراضي الغير، والتدخل في شؤونها الداخلية ونهب ثرواتها، تعتبر محفزاً قوياً يعمق من كراهية الدول والشعوب المغلوبة ضد المعتدي وثقافته مهما كان متفوقاً، لتغدو الكراهية في هذه الحالة الزاد اليومي الذي يتغذى عليه المغلوب في مواجهة سلبية ضد بطش وجبروت الغالب، وهو في هذه الحالة يستحضر كلّ موروثه الثقافي والديني وحتى الأسطوري منه في هذه المواجهة غير المتكافئة، وهنا تتحول الكراهية إلى أسلوب دفاع عن الذات المتخيلة».

ويخلص الباحث الأردني إلى أنّ «طريقة الخروج من الكراهية الثقافية ليست محددة في وصفة وحيدة؛ لكن ذلك يمكن أن يمرّ عبر تعزيز قيم وثقافة الحوار والتواصل الإيجابية داخل المجتمع الواحد ومكوناته ووحداته الفردية، وبين هذا المجتمع والمجتمعات الأخرى المختلفة، وتعزيز قيم الحرية والديمقراطية والمواطنة داخل المجتمعات العربية تحديداً، ثم إعادة النظر في كافة المناهج الدراسية في الدول العربية، خاصة مناهج التربية الإسلامية، وربما مراقبة المساجد والمصليات العشوائية وخطب

المساجد، خاصة خطب الجمعة النارية التي تفرق بين مكونات المجتمع الواحد خاصة في الدول التي يتواجد بها مواطنون غير مسلمين، كما يمكن الاهتمام بقطاع الشباب والمرأة، باعتبارهما الحلقة الأهم في سلسلة القطاعات المستهدفة».

سياسات القمع والتهميش تغذي الكراهية



سامية صادق: إنّ من أهم أسباب انتشار الكراهية سياسات القمع والتهميش والاستبعاد لشرائح ومكونات المجتمع

ترى مدرّسة الفلسفة الإسلامية بكليّة الآداب جامعة بني سويف بمصر الدكتورة سامية صادق سليمان، أنّ «المدلول المعرفي لثقافة الكراهية يشكل معياراً لفهم العديد من الجوانب الحياتية، حيث تزايدت معاناة العالم - في عصرنا الحاضر - من تصاعد موجات الفكر المتطرف، ويرجع هذا لأسباب عديدة منها: فكر الغلو والتشدد والكراهية، الذي تحوّل في العقدين الأخرين إلى سلوكيات عدوانية وصلت إلى ترويع مجتمعاتنا واستهداف الآمنين من المدنيين الأبرياء، وهو ما جعل ثقافة الكراهية تطال بفعلها الاجتماعي حقوق الإنسان».

إنّ من أهم أسباب انتشار الكراهية، حسب الدكتورة سليمان، «سياسات القمع والتهميش والاستبعاد لشرائح ومكونات المجتمع، وهي سلوك إقصائي قائم على استبعاد الآخرين، كما أنّ الكراهية في ظلّ السياق النفسي تعتبر اتجاهاً نفسياً انفعالياً مصحوباً بتشنجات عصبية وانفعالات ضد فرد أو جماعة، لا يقوم على سبب منطقي، بل ينتج عن عجز النفس من مواجهة الآخر».

كما تقرّ الباحثة المصرية كذلك بأنّ «التمرد السياسي بدوره يصاحبه بعض العنف، وبعض الكراهية للمجتمع والدولة والعصر والحياة بصفة عامة، وأحياناً يكون المدنيون هم الضحايا، إذ أنّ الشعور بالقهر وفق رؤية علماء النفس والاجتماع يمكن أن يدفع الأفراد إلى التطرف، وهذا ما نراه في هذه الأيام من التحاق أعداد من الشباب بالتنظيمات والجماعات الإرهابية وتعاطفهم معها بشكل قوي نتيجة هذا الشعور، وهو انحراف وشعور خاطئ».

وتوضح بالقول إنّ «غياب المثل والقيم عند البعض يجعل الفرد يفقد طرق التعامل مع الآخر الذي قد لا يتفق معه في أفكاره، بل ربما يؤذيه ويلحق به أو بأسرته أو بأفكاره الأذى، لذلك قد يبدو الإنسان المعاصر حائراً في التصرف في المواقف الشائكة، وكيف ينطلق الفرد في رسم سلوكياته مع الآخر، وهل يردّ له الصاع صاعين، ويعيش متوثباً حذراً للدخول في المشاجرات في كلّ لحظة، غير آبه بالنتائج والآثار، أم يكيل كيله للآخرين، ولا يقف ساكناً فيتهم بالحماقة والضعف»؟



إنّ التمسك بالصفات الأخلاقية، حسب الدكتورة سليمان، «له انعكاسات إيجابية طيبة على المجتمع، تتجلى بالخصوص في ثقافة التسامح كإحدى أهم الضرورات الإنسانية والأخلاقية في الواقع المعاصر بعد أن انتشرت ظاهرة العنف، وظاهرة انهيار العلاقات الاجتماعية، وانتشار العنف بين أقرب الأشخاص لبعضهم البعض وعدم مراعاة القيم والأخلاقيات. ثم إنّ شيوع ثقافة التسامح يؤدي إلى شيوع الأمن في المجتمع؛ لأنه يساهم في تقليل العنف أو عدم اللجوء إلى العنف كحلٍ للمشكلة وكمخرج مؤقت للموقف».

الكراهية من التمييز إلى العنف



سعد الدين: ما لم نستطع إنجاز الدولة الديمقراطية الحديثة، دولة القانون والمواطنة، دولة العدالة والمساواة، فإننا ماضون إلى الدرك الأسفل من التمييز والكراهية والعنف

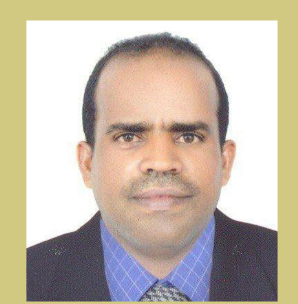
الدكتور سعد الدين كليب أستاذ علم الجمال والأدب الحديث بجامعة حلب في سوريا يوضح في مستهل رأيه بالموضوع أنه «يمكن التوكيد على أنّ ثقافة الكراهية تتأسس أصلاً على مفهوم التمييز بمختلف أشكاله ومستوياته الاجتماعية والدينية والإثنية والطائفية والجنسية. فكلما اتسع التمييز وتعمّق في مجتمع ما، اتسعت فيه بالضرورة ثقافة الكراهية وتعددت جوانبها ومخلفاتها العنفية؛ أي إنّ العنف الذي هو نتاج ثقافة الكراهية هو الشكل المادي للتمييز المعنوي. ولهذا لا يجوز الفصل بين ثالوث التمييز والكراهية والعنف. فالتمييز الإثني أو الطائفي مثلاً هو المادة الأخلاقية لشرعنة ثقافة الكراهية عاطفياً، وهذه بدورها هي المادة النفسية الانفعالية للعنف الذي هو أخطر مخرجات التمييز والكراهية معاً. ولكن لكي يأخذ العنف شرعية جماعية ـ إذ لا تكفيه الكراهية مسوّغاً- فلا بدّ له من غطاء ديني أو أيديولوجي حتى يتمّ تسويقه بالنسبة إلى «العقل الاجتماعي» السائد، أو على الأقلّ بالنسبة إلى دعاة العنف وأتباعه. ولن يعدم دعاة العنف نصوصاً هنا أو هناك، ووقائع هنا أو هنالك تدعم دعواهم العنفية التي تتأسس أصلاً على التمييز وتؤسس له في الوقت نفسه، وبهذا تكتمل الدائرة القاتلة».

ويذهب الدكتور كليب إلى أنّ «كسر الدائرة القاتلة تلك ممكن، وممكن جداً، عبر إعادة بناء المجتمع والدولة معاً على أسس ديمقراطية وفق عقد اجتماعي ينفي التمييز بأشكاله ومستوياته، ويؤكد حقوق الإنسان بصرف النظر عن الدين والعرق والجنس واللون. لكنّ هذا يقتضي حركة فكرية وثقافية وسياسية فعّالة تهدف أولاً إلى تعرية التمييز أخلاقياً ونقضه فكرياً وثقافياً، وذلك من أجل مجتمع ليس فيه تمييز ولا كراهية ولا عنف. فإذا أردنا أن ننفي العنف المادي، فإنّه ينبغي علينا أولاً أن ننفي التمييز الذي هو عنف أيضاً، وإن يكن معنوياً».

وبالرغم من أنّ لثقافة الكراهية تبديات عالمية، فإنّ الباحث السوري يرى أنّ «ما يعنينا هنا هو ثقافة الكراهية في منطقتنا

العربية التي باتت للأسف النموذج الأوضح والأخطر لتلك الثقافة. لقد أصبحنا مجتمعات مأزومة بالتميز والكراهية والعنف جميعاً. بل لعلي أقول إنّ المجتمع الواحد هو في واقع الحال عدة مجتمعات أو «كانتونات» متنافرة ومتكارهة أفقياً وشاقولياً، وذلك بعدد انشطاراته الإثنية والدينية والطائفية. وما لم نستطع إنجاز الدولة الديمقراطية الحديثة، دولة القانون والمواطنة، دولة العدالة والمساواة، فإننا ماضون إلى الدرك الأسفل من التميز والكراهية والعنف. وما الاحتراب الأهلي الحاصل حالياً في عدة بلدان عربية إلا إحدى اليافطات الكريهة لذلك الثالوث المدنّس».

الكراهية نتاج لغياب القوانين الرادعة



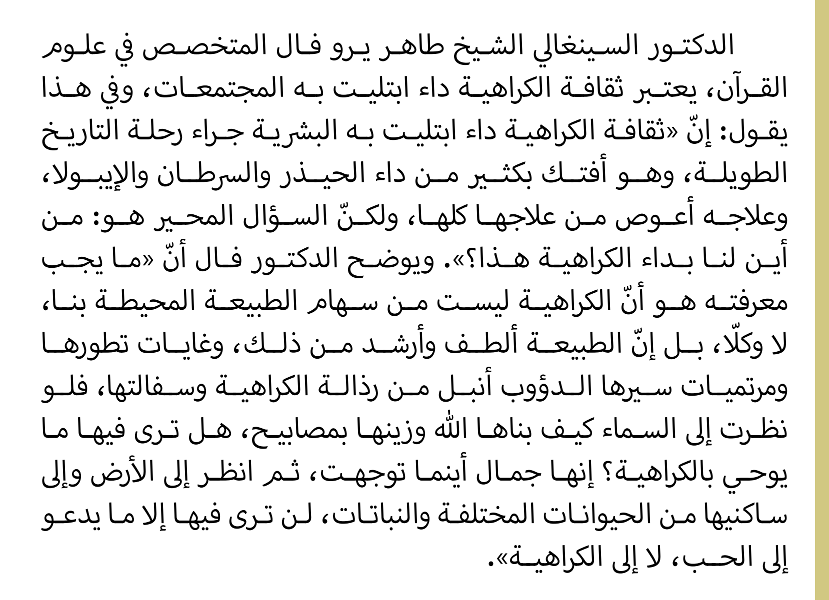
سالم باراس: لمعالجة ظاهرة الكراهية يستلزم أن يكون الجهد شاملاً من الدولة ومن المجتمع، على أساس أن يعمل الجميع على انصهار المجتمع وذوبانه في بعضه بعضاً، من خلال رفع الظلم والتهميش

الكاتب الصحفي اليمني سالم باراس، يجمل أسباب تعاظم ثقافة الكراهية في الوطن العربي في الفترة الأخيرة في «الغياب الواضح للقوانين الرادعة في بعض البلدان العربية أو عدم تطبيقها على أرض الواقع وغياب الدولة في البعض الآخر من البلدان العربية، وهو ما سهّل على ثقافة الكراهية الانتشار والتوسع، كما أنّ من الأسباب الأخرى لانتشار ثقافة الكراهية في الوطن العربي، تفشي الأميّة وبرامج التعليم النمطية في أجهزة التعليم العربية، إذ أنه في أوساط الطبقات الأميّة من السهل أن تنتشر أفكار الكراهية تجاه الطبقات والطوائف التي لا ينتمي إليها هذا «الأميّ المتعصب»، ومن السهل عليه تقبلها لأسباب سطحية وتافهة، تصعب عليه في الوقت ذاته الانصهار في المجتمع العام، فتجده محتمياً بطبقته وقبيلته وطائفته، متماهياً مع عداء دائم ومستمر مع الطوائف والطبقات الأخرى ممّا يغذي ثقافة الكراهية لديه».

كما أنّ من بين أهم أسباب نشوء ثقافة الكراهية، حسب باراس، «برامج التعليم بشكلها الحالي، كونها سبباً رئيساً في تفشي الكراهية، حيث إنها لا تعمل على أي انصهار ثقافي بين طبقات وطوائف المجتمع، بل تساهم في إبراز طائفة على أخرى، فهذه المناهج والكتب الدراسية تتجاهل تماماً الفئات المهمشة من برامجها ممّا يخلق الحقد والكراهية لدى الأجيال الصاعدة والشابة من هذه الفئة على المجتمع بأكمله، خصوصاً أنّ هذه الفئات لم تشملها برامج التنمية والإسكان والتعليم، ولم يعمل على إدماجها في مؤسسات الدولة المختلفة كالجيش والأمن والإدارة المحلية وكافة البرامج الثقافية الأخرى».

ومن وجهة نظر الكاتب اليمني، فإنّ معالجة ظاهرة الكراهية «يستلزم أن يكون الجهد شاملاً من الدولة ومن المجتمع، على أساس أن يعمل الجميع على انصهار المجتمع وذوبانه في بعضه بعضاً، من

خلال رفع الظلم والتهميش عن الفئات الأقل حضوراً فيه، وتشديد القوانين الرادعة لهذه الظاهرة وتطبيقها على أرض الواقع على الكبير والصغير دون استثناء لأحد مهما كان، أمّا في البلدان العربية التي باتت الدولة تغيب فيها بسبب ثورات «الربيع العربي» فلن يكون هناك علاج دون عودة الدولة أولاً، ومن ثمّ سنها لقوانين أكثر صرامة من قبل، للقضاء على ظاهرة الكراهية والعنف، كما أنّ برامج التنمية إذا شملت الجميع هي خير علاج لهذه الظاهرة».



الحياة جنّة فوق الأرض، والكراهية دنّستها



طاهر يرو فال: إنّ الكراهية بكلّ ما تحمل في طياتها من خراب ودمار تولدت ومازالت تتولد باستمرار من سوء إدراكنا لحقيقة الحياة الإنسانية

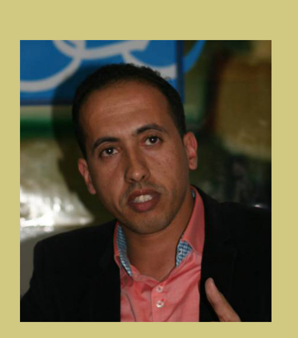
الدكتور السينغالي الشيخ طاهر يرو فال المتخصص في علوم القرآن، يعتبر ثقافة الكراهية داء ابتليت به المجتمعات، وفي هذا يقول: إنّ «ثقافة الكراهية داء ابتليت به البشرية جراء رحلة التاريخ الطويلة، وهو أفتك بكثير من داء الجيذر والسرطان والإيبولا، وعلاجه أعوص من علاجها كلها، ولكنّ السؤال المحير هو: من أين لنا بداء الكراهية هذا؟». ويوضح الدكتور فال أنّ «ما يجب معرفته هو أنّ الكراهية ليست من سهام الطبيعة المحيطة بنا، لا وكلّا، بل إنّ الطبيعة ألطف وأرشد من ذلك، وغايات تطورها ومرتميات سيرها الدؤوب أنبل من رذالة الكراهية وسفالتها، فلو نظرت إلى السماء كيف بناها الله وزينها بمصابيح، هل ترى فيها ما يوحي بالكراهية؟ إنها جمال أينما توجهت، ثم انظر إلى الأرض وإلى ساكنيها من الحيوانات المختلفة والنباتات، لن ترى فيها إلا ما يدعو إلى الحب، لا إلى الكراهية».

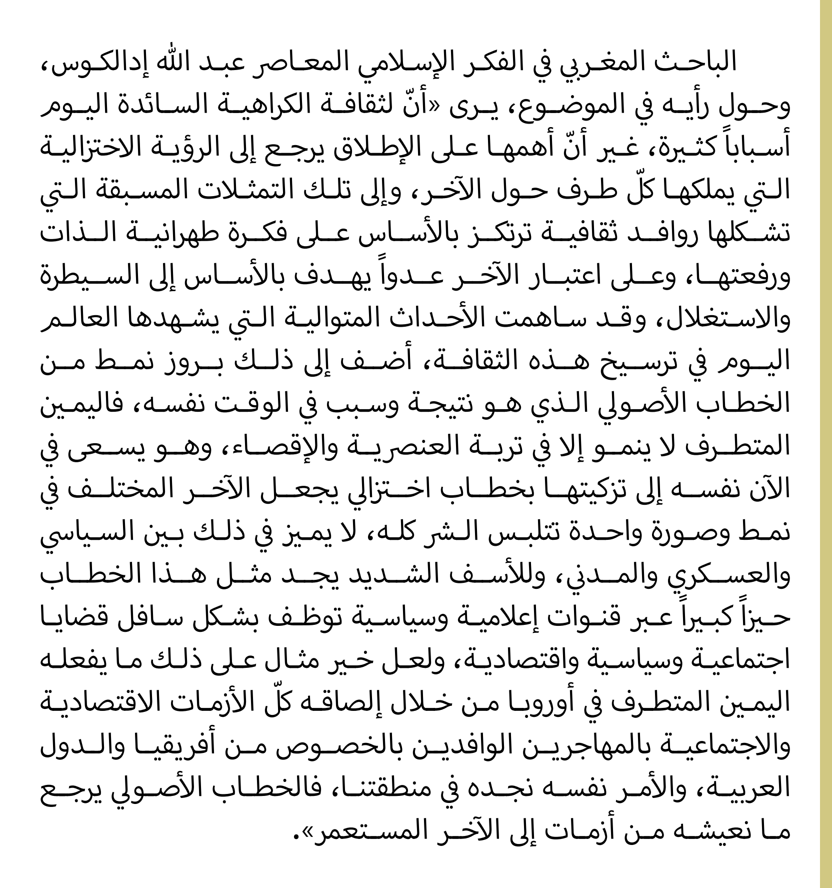
ويضيف: «ولا يمكن جدلاً أن تكون الكراهية من أعماق الطبيعة البشرية، لأنّ الإنسان أعزّ وأكرم لدى خالقه من أن يجبل على ذلّ الكراهية، فهو جزء من هذا النظام الجميل المنسجم، وقد توفرت لديه كلّ أسباب المحبة». إنّ الكراهية بكلّ ما تحمل في طياتها من خراب ودمار، حسب فال، «تولدت ومازالت تتولد باستمرار من سوء إدراكنا لحقيقة الحياة الإنسانية أولاً، ما جعلنا ننظر إلى الحياة ومكوناتها من إنسان وحيوان ونبات نظرة لا تتطابق مع رسالتها النبيلة وغاياتها السامية، ولا تستفيد من إيحاءات الحب والوئام، ومن إلهامات السلام والتعاون. ولو أدركنا أنّ اختلاف البشر، في ألسنتهم وألوانهم، آيات رحمانية تدعو إلى الحب والتكامل، تفرع منها الاختلاف في الأذواق وفي المعتقدات وغيرها، وأخذناه من مأخذه الصحيح لكانت الحياة على هذه الأرض جنّة قبل الجنّة».

ويختم الباحث السينغالي بقوله: إنّ «من مصادر نشوء ثقافة الكراهية كذلك سوء فهمنا وفقهنا للتاريخ وقصته الطويلة والمعقدة، وشرحنا المبتور له، وتحويل أحداثه إلى أيديولوجيات سياسية مفعمة بالكراهية، وهو ما لا يخدم بالتالي قيم الحب

والسلام. إنّ نجاحنا في علاج هذا الداء الفتاك ـ داء الكراهية- رهين بتشخيصه القويم الذي لا يتمّ إلا بالانطلاق من المبادئ الإنسانية السامية والمشتركة، وتناول علاقاتنا الخاصة والعامة عبر هذه المبادئ بكلّ موضوعية. وكذلك من خلال مواجهة مشكلة الكراهية بشجاعة تلائم خطورتها، أي اقتلاع جذورها من أيديولوجياتنا ونظرياتنا، مهما كلفنا الثمن، كما يجب علينا في إطار ذلك اكتشاف دواعي الحب ودلائله في أعماق أعماقنا، وفي كلّ ما يحيط بنا، ملبين نداءها، ومنقادين لها أينما توجهت بنا».

فهم الآخر مسلك للقضاء على الكراهية





الباحث المغربي في الفكر الإسلامي المعاصر عبد الله إدالكوس، وحول رأيه في الموضوع، يرى «أنّ لثقافة الكراهية السائدة اليوم أسباباً كثيرة، غير أنّ أهمها على الإطلاق يرجع إلى الرؤية الاختزالية التي يملكها كلّ طرف حول الآخر، وإلى تلك التمثلات المسبقة التي تشكلها روافد ثقافية ترتكز بالأساس على فكرة طهرانية الذات ورفعتها، وعلى اعتبار الآخر عدواً يهدف بالأساس إلى السيطرة والاستغلال، وقد ساهمت الأحداث المتوالية التي يشهدها العالم اليوم في ترسيخ هذه الثقافة، أضف إلى ذلك بروز نمط من الخطاب الأصولي الذي هو نتيجة وسبب في الوقت نفسه، فاليمين المتطرف لا ينمو إلا في تربة العنصرية والإقصاء، وهو يسعى في الآن نفسه إلى تزكيتها بخطاب اختزالي يجعل الآخر المختلف في نمط وصورة واحدة تتلبس الشر كله، لا يميز في ذلك بين السياسي والعسكري والمدني، وللأسف الشديد يجد مثل هذا الخطاب حيزاً كبيراً عبر قنوات إعلامية وسياسية توظف بشكل سافل قضايا اجتماعية وسياسية واقتصادية، ولعل خير مثال على ذلك ما يفعله اليمين المتطرف في أوروبا من خلال إلصاقه كلّ الأزمات الاقتصادية والاجتماعية بالمهاجرين الوافدين بالخصوص من أفريقيا والدول العربية، والأمر نفسه نجده في منطقتنا، فالخطاب الأصولي يرجع ما نعيشه من أزمات إلى الآخر المستعمر».

في الجانب الآخر، يرى الباحث المغربي أنّ «المدخل الأساسي لمعالجة ثقافة الكراهية والتحرر منها يكمن في فهم الآخر، فالحكم فرع عن تصوره، وما دام التصور مختلاً فإنّ الأحكام تكون غير منصفة، ثم لا بدّ من الإيمان بالمصير المشترك، وترسيخ قيم التسامح والتعايش وتجاوز الصورة النمطية التي يصنعها الإعلام، ولوبيات المصالح. من الأكيد أنّ الأمر ليس سهلاً، فالعمل على هذا المستوى يقتضي بالضرورة إصلاحاً فكرياً وتربوياً، من خلال زرع قيم التعددية الدينية والثقافية والتربية على الديموقراطية، والقطيعة مع الاستبداد الثقافي الذي تصنعه النخب المؤدلجة، ولا يتمّ ذلك إلا بالتربية على النقد والتداول الفكري المبني بالأساس على النسبية الثقافية، والمشترك الإنساني هو القاعدة التي يجب الانطلاق منها».

عبد الله إدالكوس: المدخل الأساسي لمعالجة ثقافة الكراهية والتحرر منها يكمن في فهم الآخر، فالحكم فرع عن تصوره، وما دام التصور مختلاً فإنّ الأحكام تكون غير منصفة



التربية وتغيير مسار الشخص



بقلم : أحمد العمراوي
باحث تربوي وشاعر مغربي

«الكلّ مجموعه أكبر من مجموع أجزائه».
ستيفن كوفي

يواجه الحقل التعليمي مفارقة تقتضي المزيد من الاهتمام، ذلك أننا نوجد في تعليم جمعي قد يلغي الفروقات الفردية إلا فيما ندر. كتب مدرسية شبه موحدة، برامج موحدة، كفايات مرتبة سلفاً، ونتائج متفاوتة قد تغلب عليها المصادفة أكثر من العلم، فكيف السبيل إلى حلّ هذه الإشكالية؟

قد تكون العادة السادسة من العادات السبع لستيفن كوفي حلاً لهذه الإشكالية. فما المقصود بها؟ وهل يمكن الاستناد إليها في التعليم الحديث، من البيداغوجيا إلى الديداكتيك؟

العادة السادسة: التكاثف أو التآزر

التعاون والتكاثف يقتضي عملاً جماعياً في الحقل التعليمي على كافة المحتويات، قبل وأثناء إنجاز المقررات والمناهج الدراسية وخلال تقويمها، أثناء الإنجاز بين الأساتذة بتنسيق أفقي وعمودي، داخل الفصول الدراسية، بين جماعة الفصل وبين المدرسين، وعلى مستوى التقويم الذي يراعي متطلبات الداخل والخارج، أعني المدخلات من معارف ومهارات، ثم مقارنتها بالنتائج المحصَّل عليها كقيمة مجتمعية لا كنقط، يمثل الحصول على أعلاها عقد نجاة فقط.

يُعرّف ستيفن كوفي عادة التكاثف أو التآزر أو التعاضد بقوله: «ببساطة يعني التكاثف أنّ الكلّ أعظم من مجموع الأجزاء، ويقصد به أنّ العلاقة التي ترتبط بين الأجزاء بعضها بعضاً هي جزء في حدّ ذاته. والتكاثف ليس جزءاً فقط، بل هو أهمّ محفز،



التعاون والتكاثف يقتضي عملاً جماعياً في الحقل التعليمي على كافة المحتويات، قبل وأثناء إنجاز المقررات والمناهج الدراسية وخلال تقويمها

وأهمّ عامل معزّز للقوة، وأهمّ موحد، وأكثر الأجزاء إثارة».[١]

إنّ أكثر النجاحات التي يحققها الفرد تتمّ من خلال الجماعة؛ فالتعاضد مع الآخرين بتآزر هو ما سيحقق الأهداف المرسومة. والعادة السادسة (التكاثف) مع الرابعة والخامسة يُطلق عليها عادة «النصر الجماعي».

والتكاثف لا يلغي ما هو ذاتي وشخصي، بل على العكس من ذلك سيأخذه بالحسبان، بمراعاة الفروقات الفردية لكلّ متعلم، واعتبار كلّ فرد تجربة خاصة على الكلّ الاستفادة منها، بما أنّ الكلّ أعظم من مجموع الأجزاء.

ولكن من أين سنبدأ بالنسبة إلى العادة السادسة التي تسعى لخلق الفرد المستفيد من روح الجماعة داخل الحقل التعليمي؟ على التلميذ أن يجد له مكاناً بين المجموع للتغلب على المشاكل التواصلية. فالعواطف تتلاطم وتتحول إلى سلوكات، تكون أحياناً ضدّ التلاميذ فيما بينهم، وتارة فيما بينهم وبين المدرسين. والجماعات الصغيرة داخل الفصل الدراسي قد تتصارع مع غيرها، وهنا لا بدّ من التذكير بالمبادئ أولاً، مبادئ العادات، فكلّ فرد هو متفرد، وهو ربح لنا، و٢٥ متعلماً يشكل كلٌّ منهم ٢٥ تجربة. لكلّ فضاؤه الخاص والحميمي الذي لا يمكننا الاقتراب منه إلا عن رغبة. الحرية أساسية هنا، ولكن في تكاثف يجعل الكلّ مجموعاً ضرورياً داخل التفرد. فهل تراعي برامجنا هذا الأمر؟

المنهاج التعليمي وتنمية روح التعاون

قبل بناء أيّ منهاج دراسي من المفروض أن تتمّ الاستعانة بأهل الخبرة، من مختصين في المجالات المرتبطة بتنمية الفرد: (محللون نفسانيون، وعلماء نفس، وأطباء في هذا المجال)، ومن باحثين في المجال الاجتماعي (علماء الاجتماع بمختلف أصنافهم). هذا إضافة إلى ذوي الخبرة من المنظرين في المجال التربوي، وممارسين في ديداكتيك المواد الدراسية، ومدرسين وغيرهم. البناء الجماعي للمنهاج التعليمي المراعي للتنسيق بين المواد الدراسية دون إدماج متعسف هو ما سيحقق المطلوب، مع مراعاة ما هو اجتماعي وثقافي عام.

«والمنهاج التعليمي هو مجموع المواد الدراسية التي توجد داخل خطة معينة ترفق بمجموعة من الأنشطة المصوغة للاستجابة للغايات والمقاصد التربوية».[٢] و«الكوريكولوم هو مجموعة من الأنشطة مخططة من أجل تكوين المتعلم، يتضمن الأهداف والأدوات وأساليب

١ـ ستيفن كوفي: العادات السبع للناس الأكثر فعالية، مكتبة جرير، ط: ٢١، سنة ٢٠٠٩، ص: ٣١٠

٢ـ عبد الكريم غريب، الكفايات واستراتيجيات اكتسابها، منشورات عالم التربية، ط: ١، ٢٠٠١، ص: ٢٦



التعليـم والتعلـم وأشـكال التقييـم. مـع الأخـذ بعيـن الاعتبـار المسـتهدفين بالتعليـم أو التكويـن»[٣]. والهـدف الأسـاسي للمنهـج هـو الارتفـاع المتـدرج نحـو الوصـول إلى إثبـات المطلـق ومعرفتـه، والسـبيل إلى تحقيـق هـذا يكـون بالعنايـة بكمـال الـذات الإنسـانية لتكـون أهـلاً للوصـول إلى الحقيقـة المطلقـة، والعنـاصر الجوهريـة بمـا تتضمـن مـن قيـم روحيـة خالـدة مـن الحـق والخـير والجمـال».[٤]

ثـم يتـمّ النقـل الديداكتيـكي عـبر مختلـف المـواد بتحويلهـا مـن مسـتواها العالـم إلى مسـتوى التعلـم، لتصل إلى الكتـاب المـدرسي الـذي سيشـكل واحـداً مـن بـين الأدوات الأساسـية للتلميـذ في المعرفـة المحولـة للاكتسـاب.

النقل الديداكتيكي ومراعاة عادة التكاثف

المثلـث الديداكتيـكي: (تلميـذ / مـادة / مـدرس) هـو صلـب العمليـة التعليميـة التعلميـة، كلّ طـرف في المثلـث مشـدود إلى الآخـر بحبـل متـين، لا وجـود لواحـد دون

إنّ كلّ ما في الطبيعة يدعو إلى التناغم، ومن هنا فاستخدام التناغم في العلاقات يضاعف من القوة الإبداعية، ويشجع الآخرين على التفتح هم أيضاً على بعضهم بعضاً

الآخـر، وعمليـة النقـل الديداكتيـكي هـي تحويـل المـادة العالمـة الصرفـة والعلميـة إلى مـادة مدرسـية قابلـة للتدريـس مـع مراعـاة كلّ هـذه الأطـراف.

وتنتقـل المـادة عـبر تشـذيبها وتبسـيطها وجعلهـا ملائمـة لسـنّ المتعلـم ومسـتواه. وقبـل أن يـشرع أيّ مـدرس في درسـه، مـن المفروض أن يكـون عـلى اطـلاع ولـو بشـكل جـزئي عـلى عمليـة النقـل الديداكتيـكي في علاقتهـا بالعقـد الديداكتيـكي الـذي سـيقيمه بشـكل ضمـني أو صريـح مـع المتعلـم، وأن يكـون عـلى درايـة ولـو أوليّـة بتمثـلات التلاميـذ. فهـل يراعـي واضـع البرنامـج مجمـل هـذه القضايـا، وهـو يخطـط لوضـع برنامـج دراسي حـتى يسـهل عـلى المـدرس العمليـة التعليميـة/التعلميـة؟ إنّ نظـرة بسـيطة عـلى الواقـع الحـالي لمدارسـنا العموميـة منهـا والخصوصيـة يبـين نقصـاً كبـيراً في هـذا المجـال مـن خـلال الكتـب المدرسـية الـتي لا تُحيَّن إلا بعـد مـرور سـنوات ليسـت باليسـيرة. وقـد نجـد الأمـر نفسـه في البلـدان العربيـة كافّـة، «فهنـاك مشـكلة في المناهـج التربويـة وهـي مشـكلة أساسـية، فأحيانـاً تقـرر مناهـج عـلى حسـاب أخـرى، وأحيانـاً لا تكـون مواكبـة للتطـور، ومـن ثـمّ تصبـح قـاصرة عـن تحقيـق رسـالتها في إعـداد المتعلـم»[٥]، كمـا عـبّر عـن ذلـك إبراهيـم البوسـعيدي. ثـم إنّ هنـاك كتبـاً تـدرس في كليّـات العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة والحقـوق يُعـاد طبعهـا منـذ ربـع قـرن، ويدرسـها الطلبـة بـلا أيّ جديـد أو إضافـة»، كمـا أشـار إلى ذلـك عبـد المالـك التميمـي في نـدوة التعليـم في دول الخليـج»[٦]. وقـد نجـد الأمـر نفسـه في أغلـب كتبنـا المدرسـية خاصـة في جانـب الإحصائيـات



٣ـ المرجع والصفحة نفسهما.

٤ـ علي أحمد مذكور: نظريات المناهج العامة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص: ١١٤

٥ـ ندوة أزمة التعليم، أين الخلل؟ دول مجلس التعاون الخليجي نموذجاً، مجلة عالم الفكر، إبريل / يونيو ٢٠١٥، ص: ٣٢٤

٦ـ المرجع نفسه، ص: ٣٣١



> إنّ من أهم مبادئ التعاون الخلاق هو الاتصاف بالروح الجماعية من خلال التربية الأسرية أولاً، ثم من خلال المدرسة ثانياً

أو المتغيرات البيئية والجغرافية المتغيرة باستمرار.

الممارسة الصفيّة والتكاثف

تلعب العادة السادسة (التكاثف أو التناغم) دور الاختيار الحقيقي لكلّ العادات السابقة، أي كما عرفه ستيفن كوفي: «الكلّ أكبر من مجموع أجزائه»، لأنّ عمل جميع الأجزاء هو ما سيحقق أفضل النتائج. احترام الآخر، والتعامل معه في تآزر وتناغم وتكاثف يقلل من نسبة الاختلافات بين الأفراد. هذه العادة هي تعاون خلاق يفضي إلى أنّ ١+١=٣، و١١١، ... وأكثر. التعاون سرّ النجاح، بما أنّ يد الله مع الجماعة، إنّ كلّ ما في الطبيعة يدعو إلى التناغم، ومن هنا فاستخدام التناغم في العلاقات يضاعف من القوة الإبداعية، ويشجع الآخرين على التفتح هم أيضاً على بعضهم بعضاً.

إنّ أيّ أداء حسب «ستيفن كوفي» تتحكم به قوتان: قوة ترفعه إلى الأعلى، وهي القوة الدافعة، وقوة تحبطه، وهي القوة المقيدة أو الكابحة. فالقوة الدافعة هي القوة الإيجابية المنطقية الواعية، والقوة المقيدة هي القوة السلبية وغير المنطقية وغير الواقعية. ولعل إدراك هذا مع ما تقدّم من العادات السابقة (السبق للمبادرة - الفهم قبل الإفهام - الأهم قبل المهم - معرفة الهدف - مبدأ الربح للجميع - سيحقق ربحاً للفرد والجماعة، نصر فردي يقود لنصر جماعي.

هل تتجلى هذه العادة بوضوح في برامجنا ومناهجنا وأثناء ممارستنا خاصة؟ إنّ العوائق الكثيرة التي يزخر بها تعليمنا تقف عائقاً دون تحقيق عادة التآزر والتناغم بشكل فعّال. ورغم ذلك، فإنّ للقيم تأثيراً إيجابياً على هذه العادة، بما أنّ من أهداف التعلم الجمعي خلق روح التآزر والتضامن بين المتعلمين فيما بينهم، وبين مختلف الأطراف المعنية بالعملية التعليمية، من مدرسين وأطر تربوية أخرى.

ولعل القائد المدرس هو خير قدوة لتحقيق هذا التآزر بين مختلف أطراف العملية التعليمية. والقيادة لا تعني الانفراد باتخاذ القرارات، بل هي عملية مرنة تنطلق من آراء الآخرين في تعاقد بيداغوجي يقود إلى عقد ديداكتيكي بشكل علني أو ضمنياً يحدد مهام كلّ



طرف، بتناغم يسعى لتحقيق المبدأ الجمعي دون إلغاء لذاتية الفرد وخصوصياته. أليس الكلّ مجموعه أكبر من مجموع أجزائه؟

التقويم والتكاثف

أيّ تقويم تسعى المدرسة الحديثة لإقناعنا بجدواه؟ التقويم هو السيرورة الطبيعية لكلّ مداخل العملية التعليمية/التعلمية، من إعداد وإنجاز صفي وتعلمات مختلفة. والتقويم هو القياس الضروري لمدى تحقق الكفايات المسطرة قبل وأثناء إنجاز الدرس. وإذا اكتفينا بتقويم المعارف، فإننا سنكون كمن يركز على جانب واحد في الشخصية، وهو الجانب المعرفي المرتبط بالذاكرة. ويتمّ هذا في مختلف المواد.

وما ندعو إليه هو تقويم التعلمات عامة لا المعارف. ماذا سنقوّم إذا كان تعليمنا في جلّه يركز على نوعين فقط من الذكاءات هما: الذكاء اللغوي، والذكاء المنطقي، متجاهلاً الأنواع الأخرى من الذكاءات، كالذكاء المكاني والحركي والبيئي وغيرها؟

هل التقويم الإجمالي امتحان أم اختبار؟ الامتحان هو ما يُعزّ فيه المرء أو يهان. والاختبار هو البحث عن هفوات التلميذ وأخطائه. هذا هو المتعارف عليه في مدارسنا، رغم دعوة المناهج والبرامج في أصلها العلمي إلى تقويم الكفايات عوض تقويم المعلومات.

إنّ الاهتمام بالشخص في بعده المرتبط بالعادات التي اكتسبها هو ما سيخرجنا من هذا المأزق. تقويم التعلمات نعم، ولكن من خلال المهارات المكتسبة. وأهم هذه المهارات امتلاك القدرة على ضبط النفس في تآزر وتناغم مع الآخرين. إنّ المجموع أهمّ من الواحد في فردانيته. قد نجد أسئلة في امتحاناتنا تشير إلى عادة التكاثف في المواد الحاملة للمفاهيم القيمية، ولكنها تبقى شكلية إذا لم ترتبط باستثمارات تكوينية. فكيف ينظر التلميذ ذهنياً على الأقل لعادة التكاثف؟

المتعلم والتكاثف الصفي

لجسّ نبض المتعلم حول عادة التكاثف، قمنا بتوزيع استمارة قسمناها إلى قسمين:

قسم إيجابي تضمن ثمانية أسئلة، وقسم سلبي تضمن ثمانية أسئلة كذلك، من أجل المقارنة. ركبناها انطلاقاً من معرفتنا المسبقة بالمتعلمين الذين نشتغل معهم في محترفاتنا الكتابية الهادفة لتحسين مستوى اللغة العربية، وخلق روح الإبداع في كلّ تعلم. اخترنا مستوى الأولى الثانوية لتلميذات وتلاميذ تتراوح أعمارهم بين ١٥ و١٧ سنة، وصمّمنا الاستمارة كالآتي:

استبيان : التكاتف

ضع علامة (X) في الخانة المناسبة:

الرقم	المجموعة ١	دائماً	أحياناً	قليلاً	أبداً
١	حين اختلف مع شخص أسعى إلى فهمه أولا قبل الحكم على رأيه				
٢	أفضل العمل داخل جماعة الفصل مع مجموعة لا أعرف أفرادها جيداً				
٣	أقدر العمل الجماعي وأتشبث به				
٤	أفضل العمل مع مجموعة الفصل على العمل وحدي مع أستاذ واحد				
٥	أتنازل عن رأيي حين يكون رأي الجماعة على صواب				
٦	أقدر الفروق بيني وبين زملائي وأتواضع حتى أمام من هم أقل مني معرفة				
٧	لا أجد صعوبة في الانفتاح على كل تلميذ جديد داخل الفصل				
٨	أعتبر التضامن والتآزر أهم من اكتساب المعارف داخل المدرسة				
	المجموع				

ما تعليقك على النتائج :

الرقم	المجموعة ٢	دائماً	أحياناً	قليلاً	أبداً
١	كثرة الأصدقاء تقلقني؛ لأنّ في ذلك مضيعة للوقت				
٢	أرتاح أكثر حين أعمل بشكل منفرد				
٣	لا أحب أن يشاركني الآخرون مشاكلي الخاصة				
٤	لا يهمني أن يفهمني الآخرون؛ لأنني متأكد من نفسي حين أعمل				
٥	أعتمد على طاقاتي الشخصية فقط في دراستي؛ لأنّ الآخرين يسببون لي مشاكل				
٦	أفضل الرياضات الفردية على الجماعية				
٧	أدافع عن رأيي الشخصي حتى ولو كان خاطئاً				
٨	التضامن بين التلاميذ لا يعني لي شيئاً؛ فأنا أعتمد فقط على نفسي				
	المجموع				

التعليق على النتائج :

علق على هذا القول: «الكل أعظم من مجموع الأجزاء»:

النتائج المحصَّل عليها:

الجانب الإيجابي :

المستوى	عدد التلاميذ	دائماً	أحياناً	قليلاً	أبداً
الأولى علوم اقتصادية ١	١٨	٧٨	٣٣	٢٠	٨
الأولى علوم اقتصادية ٢	٢٠	٧٨	٥٦	١٣	٨
الأولى علوم رياضية ١	٣٠	١٣٠	٧٥	٢٠	٥
الأولى علوم رياضية ٢	٢٧	١١٦	٧٤	٢٤	١٥
الأولى علوم طبيعية ١	٣٠	١٢٤	٨٣	٢٥	١٢
الأولى علوم طبيعية ٢	٢٥	٨٢	٦٩	١٩	٦
المجموع	**١٥٠**	**٦٠٨**	**٣٠٩**	**١٢١**	**٥٤**

الجانب السلبي:

المستوى	عدد التلاميذ	دائماً	أحياناً	قليلاً	أبداً
الأولى علوم اقتصادية ١	١٨	٢٨	٤٧	٢٨	٤١
الأولى علوم اقتصادية ٢	٢٠	١٥	٢٩	٣٢	٥٢
الأولى علوم رياضية ١	٣٠	١٥	٦١	٦١	٩٩
الأولى علوم رياضية ٢	٢٧	٣٣	٥٨	٥٥	٨٦
الأولى علوم طبيعية ١	٣٠	٣٥	٦٤	٥٤	٩٥
الأولى علوم طبيعية ٢	٢٥	٢٠	٤٩	٥٤	٥٣
المجموع	**١٥٠**	**١٤٦**	**٣٠٨**	**٢٤٨**	**٤٢٦**

نترك أمر تحليل هذا المستوى الكمّي للقارئ المتأمل، ونبدي ما لاحظناه أثناء وبعد إنجازها.



الملاحظات:

- أجريت هذه الاستمارات في مؤسستين خاصتين مختلفتين من حيث التوجه وطريقة الاشتغال.
- لا يمكن لهذا العمل أن يحقق نتائج فعالة إلا بالتتبع والتكرار والربط بين العادات الأخرى مع ملاحظة الفصل الدراسي باستمرار.
- سقنا هذا النموذج للاستئناس ومساعدة المدرسين على التعرف على تلامذتهم والاقتراب منهم أكثر.

التعليق على النتائج:

بالنسبة إلى التلاميذ نركز على ما يلي بشكل إجمالي، نسوق أهم ما ورد فيه للاستئناس وتطوير عمل المدرس.

الأغلبية من مجموعة التلاميذ الذين لا أشتغل معهم بشكل منظم لم يجيبوا عن سؤال التعليق وشرح القولة، والذين أجابوا كلهن إناث ركزن على: أحب أن أكون مع الجماعة غالباً ـ أنا واثقة من نفسي ـ أنا بين الفردي والجماعي.

المجموعات الأخرى ركزت أجوبتها على: - أنا راض عن النتائج ـ أحب روح الجماعة ـ لا أحب كثرة الأصدقاء (قلة) ـ أحترم آراء الآخرين ـ أعمل مع مجموعة حين تكون منسجمة فيما بينها ـ التواصل الجماعي خير من الفردي ـ نتائجي غير مرضية، وسأعمل على تحسينها ـ أحب الآخر كيفما كان ـ الامتحانات فردية وعليّ العمل بشكل فردي أكثر ـ يتحول الحوار إلى جدل عقيم أحياناً؛ لذلك لا أفضله كثيراً (قلة) ـ الاستماع للآخرين ينمي قدراتي ـ العلاقات فقدت مفهومها في هذا العصر ـ علينا حسن اختيار الجماعة ـ أغلبية التلاميذ هم مثلي ـ للعمل الفردي تأثير سلبي على الشخص.

التعليق على قولة: "الكل أعظم من مجموع الأجزاء":

- أغلبية التلاميذ شرح القولة بربطها بالقيم الدينية التي تحث على التضامن.
- -العمل مع الجماعة خير من العمل الفردي.
- لا يهمني قلة الأصدقاء ولا كثرتهم المهم هو التضامن والانسجام.
- عمل ثلاثين فرداً خير من عمل ثلاثة أفراد.
- اليد الواحدة لا تصفق، والعلاقات الاجتماعية أهم ما في الدراسة.
- العمل بالمجموعات داخل الفصل يمكن من تحقيق الذات أكثر في الامتحان.
- تقبل الآخر أمر ضروري جداً.
- الإنسان كائن اجتماعي والقوة في الجماعة.

نكتفي بهذه العينات التي تبرز إلى حد كبير تشبث التلاميذ في هذه المرحلة بروح الجماعة، وهذا أمر بارز علينا استثماره في كلّ تعلم جمعي يراعي الفروقات داخل المجموع، ويعززها بعادات تكون بديلة عن العادات السيئة التي تدعو إلى الأنانية والتفرد.

وقد تنفعنا هذه الطريقة في تصحيح أو تثمين تمثلات التلاميذ فيما يتعلق بالعادة السادسة: التكاثف والتآزر، وقد تساعدنا في بناء قياس باختبار مرحلي أو نهائي يقوم اعتماداً على الذكاءات الثمانية في ارتباطها بالعادات السبع.

إنّ من أهم مبادئ التعاون الخلاق هو الاتصاف بالروح الجماعية من خلال التربية الأسرية أولاً، ثم من خلال المدرسة ثانياً، الأمر الذي سيجعل الاعتماد بالتبادل صفة مجتمعية تنبثق من تربية الأفراد تربية سليمة، تربية تنمي الشخصية الفعالة المتفاعلة. والتكاثف الداخلي يقع بالكامل داخل دائرة تأثيرك، ويمكنك - يقول ستيفن كوفي - احترام جانبي طبيعتك: الجانب التحليلي، والجانب الإبداعي، وبوسعك تقدير الفرق بينهما واستخدام هذا الفارق لتحفيز الإبداع" . تغيير مسار الشخص بالتأثير على مراكز القوى لديه، وزرع العادات الفعالة بدل التواكلية، هو ما سيحقق الربح للأفراد والجماعات معاً، كما تدعو لذلك كلّ القيم النبيلة.

التكاثف والتربية على القيم الروحية

وإذا استعرنا من تراثنا الإسلامي ما يلائم هذه العادة على مستوى البيت والأسرة والمجتمع كافة، فإننا سنجد نصوصاً كثيرة تشير إلى هذه العادة وتحثّ عليها بشكل عام. من ذلك قوله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله" (سورة المائدة ٢). بل نجد أنّ الهدف الرئيس من خلق الإنسان، حسب القرآن الكريم، هو التعاضد والتكاثف والتعاون. يقول تعالى في خطاب موجّه لكلّ الناس بغض النظر عن جنسهم أو عرقهم أو دينهم:



يقول المنجرة: "الدور الأول للقيم، هو التمييز بين نوعي التعلم: التعلم للصيانة والتعلم المجدد"

"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير". (الحجرات: ١٣١)

التعاون الجماعي هدف رئيس في كلّ القيم الكونية، بما أنّ أصل الإنسان واحد، أصل من ذكر وأنثى يعني آدم وحواء. ألا تنحدر البشرية من أصل واحد؟ لو تأملنا ذلك قليلاً لخفّت حروبنا الداخلية والخارجية. المؤمن يشدّ بعضه بعضاً أيّاً كان. والتآزر والتكاثف يقتضي وضع الآخر في مرتبة الذات بأن تحب لأخيك ما تحب لنفسك. والتآزر هو وليد الاحترام والاعتراف بالآخر وتقديره، وفي ذلك تقدير للذات أيضاً، ومن هنا أهمية التعلم التعاوني. لقد طغت الفردانية والأنانية الضيقة المرتبطة بالمادية على إنسان العصر الحالي؛ ومن هنا وجب التركيز على المدرسة التي ستخلق شخصية تعرف السبق للمبادرة، تكون متمكنة من معرفة إلى أين تريد الوصول، قادرة على ترتيب الأولويات، تفكر بالربح للجميع، تبحث عن الفهم قبل الإفهام، شخصية ستفكر في روح التآزر والتعاضد، إنها باختصار الشخصية المتكاملة.

نسوق في ختام كلامنا فقرة مهمة من كتاب المرحوم المهدي المنجرة: "قيمة القيم" لارتباطها بشكل عام بما ندعو إليه. يقول المنجرة: "الدور الأول للقيم، هو التميز بين نوعي التعلم: التعلم للصيانة والتعلم المجدد. فمن شأن التعلم للصيانة أن يتجاهل القيم التي لا تكون جزءاً لا يتجزأ من البنية الاجتماعية المطلوب صيانتها، وأن تجعل قيمتها الذاتية قيمة ضمنية أو غير مكشوفة. ومع ذلك، فإنّ التشدد والتوتر الناتجين عن الضغط والاختيار من بين مجموعة كبيرة من القيم، هو الذي يساعد على التعلم المجدد... إنّ عملية التعلم ستدبّ فيها الحياة، ومن هذه الوجهة، يمكن القول إنّ القيم هي إنزيمات عملية التعلم المجدد" .







بقلم : د. مصطفى العارف
باحث مغربي



تُعدّ المسألة السياسية وعلاقتها بالجانب الديني من الإشكاليات المركزية التي شغلت الفكر الإسلامي القديم منه والحديث، ورغم أنّ هذا الأخير لا يمكن النظر إليه كبنية متجانسة في تناوله لهذه المسألة، إلا أننا نفترض أنّ هذا الفكر، بكلّ تجلياته، كان يدور في حلقة واحدة تتمثل في مفهوم الدولة الإسلامية. فمن هذه الأخيرة إلى دولة الخلافة وصولاً إلى الدولة الثيوقراطية، حاول الفقه الإسلامي بكلّ تجلياته إبراز فكرة قيام الدولة الدينية الإسلامية كمخرج سياسي من التردي والتدهور الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية.

يتناول كتاب المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر» هذه المسألة المركزية مشخِّصاً إياها في إشكالية: علاقة الديني بالسياسي في وعي النخب الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة[1]، ويعتبر أنّ لهذه الإشكالية «أسباب نزول» هي: هزيمة المسلمين أمام زحف أوروبا الظافر، وتزايد الشعور بالحاجة إلى فهم أسباب وعوامل تلك الهزيمة. وأمام هذه الوضعية الانكسارية لم يكن غريباً أن ينصرف سائر أصناف المثقفين إلى الانشغال بالمسألة السياسية، كلّ في مجال اهتمامه وتخصصه: المفكرون المنتجون لمعارف نظرية (فلسفية)، الفقهاء ورجال الدين، الدعاة، المؤرخون، رجال السياسة والدولة، مدونو الرحلات[2]. أمام هذا الزخم من الإنتاجات الفكرية والسياسية والدينية بمختلف مشاربها يقف بلقزيز على أربع إشكاليات فكرية حول الدولة تداولتها أجيال خمسة: إشكالية الدولة الوطنية عند الإصلاحية الإسلامية بجيلها الأول والثاني: الطهطاوي، ابن أبي الضياف، خير الدين التونسي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، الكواكبي، وإشكالية دولة الخلافة لدى رشيد رضا، ثم إشكالية الدولة الإسلامية مع حسن البنا والتيار الإخواني، وأخيراً إشكالية الدولة الثيوقراطية مع المودودي، وقطب، والخميني. إنها الإشكاليات الأربع التي أنتجت الخطابات الأربعة الرئيسة في التاريخ الحديث والمعاصر للفكر الإسلامي: الخطاب الإصلاحي، والخطاب السلفي الشرعي، والخطاب «الإخواني»، ثم الخطاب الثيوقراطي:

١- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١١، ص، ٩

٢- عبد الإله بلقزيز، المرجع نفسه





جدلية الديني والسياسي في الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في كتاب عبد الإله بلقزيز «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»

خطاب «الحاكمية» و«ولاية الفقيه»، و«الجهاد» داخل «دار الإسلام».[٣]

تنطلق الأدبيات السياسية الفقهية من قاعدة مذهبية مالكية مفادها أنه لا يصلح آخر هذه الأمّة إلا بما صلح به أولها، حيث ترى في الحقبة النبوية وما تلاها من مرحلة الخلفاء حقبة سياسية ذهبية، حققت العدل السياسي بين الناس، اعتماداً على المرجعية السياسية الوحيدة وهي القرآن الكريم. وتستند هذه الأدبيات على أنه لا مجال للفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي، وأنّ النبي كان رئيساً للدولة الإسلامية، وبالتالي لا مجال للحديث عن فصل بين الديني والسياسي، كما هو معمول به في البلدان الأوروبية.

فكرة الخلافة والدولة الإسلامية والدينية

تدّعي الأدبيات الفقهية السياسية أنّ دولة الخلافة تستند على شرعية دينية، ويُعدّ كتاب محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، بمثابة التأسيس الفعلي الذي نظّر لهذا المفهوم. يدافع رشيد رضا عن نظام الخلافة معتبراً إياه واجباً دينياً أجمعت عليه الأمّة وأهل السُنّة، وهو بذلك يمشي على خطى فقهاء السياسة القدامى، مثل أبي الحسن الماوردي وتقي الدين بن تيمية[٤]، ويعرف رشيد رضا الخلافة على الشكل التالي: «الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا».[٥]

لم يكن حال رشيد رضا هو حاله عندما كان تلميذاً لمحمد عبده، فقد دافع عن الإصلاح الديني والسياسي متمثلاً في مفاهيم معاصرة مثل الدستور، والشورى، ولم يكن يعطي الأولوية للإصلاح السياسي، شأنه شأن أستاذه عبده، ففي مقالة نُشرت في مجلة المنار يؤكد على ضرورة الإصلاح المجتمعي انطلاقاً من وجود قائد يدعو للإصلاح

٣- نفسه، ص ١٢

٤- نفسه، ص ٨٤

٥- محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، في الدولة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشبهندر، دراسة ونصوص، دراسة وتقديم، وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦، ص ٥٤. منقول عن عبد الإله بلقزيز، الدولة في الإسلامي المعاصر، سبق ذكره، ص ٩٢









يطرح كتاب المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز إشكالية علاقة الديني بالسياسي في وعي النخب الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة

ويسوق الناس إلى النهضة والعلياء سوقاً، لأنه يحكم أمّة خاملة ورعية جاهلة، فيحملها بالقهر والإلزام على ما يُطلب ويرام، فإنْ عَجز عن تغيير سرائر الناس فلا يعجز عن تغيير ظواهرهم. فضّل رضا الإصلاح المجتمعي على السياسي، والابتعاد عن السياسة والتحزب، يقول في السياق نفسه: «إنّ للأمّة حقوقاً على العلماء والكُتّاب والأغنياء الذين يهتمون بالأمور العامّة ويتصدون لها، منها خدمة مصلحتها الدينية والأدبية (...)، فإذا حصروا عملهم في السياسة، أو جعلوه كله باسم السياسة، أضاعوا عليها هذه المصالح والمنافع التي لا قوام لها ولا بقاء إلا بها».

لعلّ التغييرات السياسية والمحيط الإقليمي الذي كان يحيط بالشيخ من أهم الأسباب التي جعلته ينسلخ عن أستاذه محمد عبده ويرتمي في أحضان السياسة الشرعية، وإعادة تشكيل مفهوم الخلافة على شاكلة الفقهاء القدامى، وهو في ذلك لا ينفصل قيد أنملة عن شيوخه، ففي تعريفه لمفهوم الخلافة يحذو رضا حذو النعل بالنعل تقريباً مع الماوردي وابن تيمية، يقول شيخنا: «الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا». لا يضيف رضا عن تعريف الماوردي جديداً سوى مفهوم الحكومة الإسلامية، وهو يعطي معنى معاصراً لمفهوم الخلافة، لعلّه يجد سنداً سياسياً لتأصيله الديني. إنّ الخلافة غير منفصلة عن النبوة، بحسبانها «خلافة للنبوة»، لذلك فهي ذات طابع سياسي - ديني مزدوج، اعتباراً لازدواجية العامل الزمني والديني في النبوة نفسها.

على المنوال نفسه، يذهب مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا إلى أنّ الدولة أمر واجب في الإسلام، وأنه من الأمور التي جاء بها الشرع، يقول البنا في هذا الاتجاه: «يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به إلى الناس، فهو لا يقرّ الفوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام...، فمن ظنّ أنّ الدين لا يعرض للسياسة، وأنّ السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه، وظلم علمه بهذا الإسلام»[٦]. وعلى الرغم من أنّ حسن البنا لم يذكر بالاسم مفهوم «الخلافة»، إلا أنه كان يدور في فلكها، كما أنه يرفض رفضاً مطلقاً مسألة دولة علماء الدين، فهو يرى أنّ الدولة الإسلامية مدنية لكن بثوب إسلامي. مع جيل الصحوة الإسلامية ستنقلب المفاهيم رأساً على عقب، حيث سنجد مع سيد قطب مفاهيم مثل: الجاهلية، والكفر والإيمان، والهجرة عن المجتمع الكافر الفاسق[٧]، والحاكمية وهو ما يُؤسّس المتن السياسي الديني عند سيد قطب. إنّ الدولة دينية بالأساس، تكون فيها الحاكمية لله وحده، فلا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام بمنهجه وقانونه...، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية...، وليس بعد الحق إلا الضلال[٨].

رحّب البنا كثيراً بوضع دستور لمصر، متبنياً طرح النظام الدستوري كما تتمثله الأطروحة الليبرالية، لكنه يؤكد على أنّ ذلك النظام هو في الأصل نظام إسلامي، والدولة الإسلامية نظام دستوري. لا فوارق، حسب البنا، بين الدولة الإسلامية والنظام الدستوري، وهو إن كان يصرّح بأنّ النظام الدستوري يتلاءم مع الإسلام، إلا أنّ تأييده هذا يدخل في باب البراغماتية السياسية التي كان يتمتع بها. ما يخفيه الإمام البنا أكثر بكثير ممّا يعلنه، أمّا ما يعلنه فهو تأييده للنظام الدستوري عامة، وما يخفيه ولا يعلنه

٦- حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، بيروت، المؤسسة الإسلامية، د.ت، ص ٢١١

٧- عبد الإله بلقزيز، نفس المرجع، ص ١٩٦

٨- نفسه، ص ١٩٨





فهو المهادنة والنضال السلمي والصبر على قطف ثمار العمل الإسلامي، بغية الوصول إلى الهدف الأسمى، وهو السلطة السياسية التي تسمح له ولإخوانه بتنفيذ مشروعهم الديني ـ السياسي. لم يكن البنا متعجلاً، ولا كان متطرفاً في أقواله وسلوكاته، بل شَخَّصَ نموذج المسلم المعاصر المناضل الذي لا يستعجل النتائج، ويتعايش مع الواقع في أفق تغييره، لذلك راح يُنظّر لمفاهيم الدولة الإسلامية كما يراها، ففي حديثه عن الحكومة الإسلامية، يعتبر أنها ركن من أركان الإسلام، بمعنى أنها فريضة من فرائضه، فالإسلام لا تقوم له قائمة إلا بقيام حكومة إسلامية تطبق تشريعاته في جميع مناحي الحياة. وعلى الرغم من أنه على وعي تام بأنّ القرآن لم يتعرض لمسألة الحكومة أو الحكم السياسي، إلا أنه لا يتردد في إيراد أدلة شرعية من السنّة النبوية حينما يورد حديثاً مضمونه: «إذا نزلت ببلد ليس فيه سلطان فارحل عنه»، وحديث آخر يقول: «إذا كنتم ثلاثة فأمِّروا عليكم رجلاً». أدلة البنا شرعية أساساً تزيل اللبس عن مسألة سكوت القرآن عن السياسة وأمورها، فسكوته ليس سهواً أو نسياناً، وإنما رحمة بالناس حتى يتدبروا أمورهم بأنفسهم. ولم يكتفِ البنا بالتنظير لشرعية الحكومة في الإسلام، بل تعداه إلى وضع تصور سياسي لمهامّها التي توكل إليها، فدور الحكومة الإسلامية هو صيانة الأمن وإنفاذ القانون الإسلامي، ونشر التعليم، وحفظ الصحة، ورعاية المصالح العامة...، ويظهر بجلاء من خلال هذه النقط المذكورة في مهام الحكومة، حسب البنا، كيف أنه يساوق بين التصورات السياسية الحديثة للدولة وبين التصور الإسلامي بشكل عام، ذلك أنّ الفقيه القابع في البنا لا يتركه يبارح مكانه إلا وهو يتأبط منظوره الإسلامي، وإلصاقه بكلّ أنواع المفاهيم السياسية الحديثة التي ينهل منها، بل إنه لا يجد حرجاً في اعتبار أنّ النسق المفاهيمي الذي تتبناه التصورات السياسية الحديثة، إنما يجد مرجعيته في الإسلام كلاً وتفصيلاً، مسألة واحدة يقف عندها البنا ولا يرجعها للإسلام، وهي التمثيل النيابي، مقراً بأنّ أصوله غربية خالصة، لكنه لا يتعارض مع الإسلام في شيء، ومنه فلا ضرر في تبنيه لمراقبة الحكام.

يُعدّ مفهوم «الحاكمية» الذي دشنه سيد قطب امتداداً مغالياً لمفاهيم الدولة الدينية والخلافة. ويعتبر سيد قطب من أهمّ الذين نظَّروا لهذا المفهوم، فالحلّ في نظره يكمن في القطع مع مجتمع «الجاهلية»، جاهلية القرن العشرين، وبناء دولة دينية تكون فيها الحاكمية لله وحده على مقتضى النصّ القرآني[٩]. يقول في هذا المعرض:

> لم يكتفِ البنا بالتنظير لشرعية الحكومة في الإسلام، بل تعداه إلى وضع تصور سياسي لمهامّها التي توكل إليها

«حين تحكم ضمير الإنسان ووجدانه شريعة، ثم تحكم واقعه ونشاطه شريعة... فإنّ شخصيته تصاب بداء يشبه داء الفصام «الشيزوفرينيا»[١٠]. يعتبر بلقزيز أنّ المصابين بداء الفصام أولئك الذين نادوا بالدولة الإسلامية وقبلوا بالدستور والديمقراطية، بمن فيهم أستاذه البنا، وإلا ما الذي يدفعه، خلافاً لتراث إخوانه من «الإخوان المسلمين» من ثوابت السياسة، إلى تحذير جمهوره من خرافة «الأمّة مصدر السلطات» وحق الانتخاب وحرية الاختيار؟[١١]

يُعتبر سيد قطب، في هذا المنحى، انحرافاً فكرياً عن فكر المؤسس الفعلي للإخوان المسلمين حسن البنا، حيث أفرز فكره ظواهر سياسية متطرفة لم تكن على عهد البنا. فالمسافة بين الرجلين كبيرة إلى الحد الذي تبدو فيه الفجوة بينهما غير قابلة للجسر[١٢]، ذلك أنّ فكر البنا فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس بعامة، بينما فكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة، وامتناع عن الآخرين، إنه يحفر خندقاً، ويبني قلاعاً عالية الأسوار سامقة الأبراج، قلوعاً ممتنعة. لقد كان لدى البنا نَفَسٌ إصلاحي ذو واقعية سياسية، جعله يعترف بالدستور والطريق الديمقراطي النيابي، أمّا قطب فقد طلّق كلّ بقية من بقايا النزعة الإصلاحية في تراث الإخوان.

ستدخل إذن مع الفكر القطبي مفاهيم مثل: الجاهلية والكفر والإيمان والحاكمية والثورة على المجتمع الكافر

٩- يمكن العودة إلى كتاب محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٠. ثم كتاب سيد قطب، معالم في الطريق، ط ١٠، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٣

١٠- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، ط ١٢، القاهرة، بيروت، دار السؤوق، ١٩٩٢، ص.١٦. أورده بلقزيز، ص ١٩٣

١١- بلقزيز، المرجع نفسه، ص ١٩٣

١٢- طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في المسألة الإسلامية المعاصرة، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ١٩٩٦، ص.٣٣. أورده بلقزيز، ص ١٩٤





> شكلت مقالة عبد الرازق صرخة مدوية في وجه القائلين بالخلافة، فاصلاً بذلك السياسي عن الديني، وقاطعاً حبال الود بين الخلافة وأصلها الديني المزعوم

أو الفاسق. في حين سيضرب عرض الحائط مفاهيم من جنس: الدستور، والأمة مصدر السلطة، وتكييف أحكام الشريعة مع مقتضيات العصر، والشورى والديمقراطية، والتمثيل النيابي[١٣].

ليس غرضنا هنا ذكر مجمل التصورات الإسلامية حول المسألة السياسية، فهذا أمر لا مجال للخوض فيه في هذا المقام، غرضنا هو مساءلة هذه التصورات بكل تجلياتها حول مسألة الدولة الدينية أو الخلافة على وجه الخصوص. فإذا كانت فكرة الدولة الإسلامية أقرب نوعاً ما، من حيث المضمون، إلى ما يقرره القرآن الكريم، فإن مسألة الخلافة والدولة الدينية تبين عن تهافت فكري سياسي ديني يعبر بوضوح عن أزمة العقل الفقهي السياسي المعاصر والقديم(١٤)، والتي سنكشف عنها انطلاقاً من نقد دولة الخلافة والدولة الدينية.

في نقد مفاهيم الخلافة والدولة الدينية والحاكمية

لم تتحقق الخلافة إلا مع الخلفاء الراشدين. وعلى الرغم من أنّ أغلب القراءات السياسية والدينية تعتبرها مرحلة ازدهار سياسي وديني، إلا أنّ الأمر يحتاج في نظرنا إلى قراءة موضوعية تسقط الطابع الأسطوري والميثولوجي عنها[١٤]. باستثناء مرحلة أبي بكر الصديق وعمر، شهدت مرحلتا عثمان وعلي نقاشاً ولغطاً سياسياً كشفا بوضوح عن الرغبة الجامحة في الاستيلاء على السلطة[١٥]، وبينت حدود التداخل بين ما هو ديني وما هو سياسي. لم تكن حقبة الخلافة، على الأقل سياسياً، مرحلة ازدهار ورُقِيٍّ، فقد عرفت تجاوزات سياسية ليست لها بالدين صلة، وما مثال ما يُسمّى الفتوحات الإسلامية سوى تعبير مباشر وجلي عن الوهن السياسي الذي سقطت فيه الخلافة الإسلامية، عندما كانت تسارع إلى استخدام القوة وحد السيف لاقتحام أراضٍ غير إسلامية، «فقد ارتكزت الخلافة على أساس القوة الرهيبة التي كانت مادية مسلحة، فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد».[١٦]

تستند الخلافة إذن على القوة المادية المباشرة، وهذا ما لا يمتّ للإسلام بصلة، فالإسلام خلال مرحلة النبي، والذي يمثل مرجعاً أساسياً ورمزاً دينياً، لم يكن يقيم الحرب إلا للدفاع عن الدين، كما أنه لم يفكر في فتح ثغور غير إسلامية إلا بالحوار والدعوة المباشرة لملوك وعظماء هذه الثغور. لم يكن هدف النبي السلطان، بل كان هدفه نشر الإسلام بالتي هي أحسن. كما أنّ القرآن الكريم لم يفصل القول في المسألة السياسية بعد النبي، ولا في هرم وهندسة الدولة، لذلك نقول إنّ الإسلام لم تكن غايته هي الدولة الإسلامية، وإنّما نشر الدين. إنّ الحكومة في الإسلام ذات طابع مدني سياسي، والأمر لا ينطبق فقط على الدول السلطانية، بل أيضاً على نظام الخلافة الراشدة الذي كان نظاماً سياسياً بامتياز، ومثال ذلك حرب أبي بكر على المرتدّين، التي لم تكن حرباً دينية بل سياسية خالصة. «الخلافة ليست من الإسلام في شيء، كما أنّ وظائف الحكم والدولة هي خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنّما تركها لنا، لنرجع فيها لأحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[١٧].

شكلت مقالة عبد الرازق صرخة مدوية في وجه القائلين بالخلافة، فاصلاً بذلك السياسي عن الديني، وقاطعاً حبال الود بين الخلافة وأصلها الديني المزعوم. لم يقل جديداً بالتأكيد، فقد سبقه إلى ذلك كثيرون: أديب إسحاق وفرح أنطون، بل وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي...، لكنه يختلف عن هؤلاء جميعاً، فهو يختلف عن الليبراليين لكونه قال ما قاله عن الخلافة، وهو الأزهري المسلم، بينما أولئك كانوا مسيحيين،

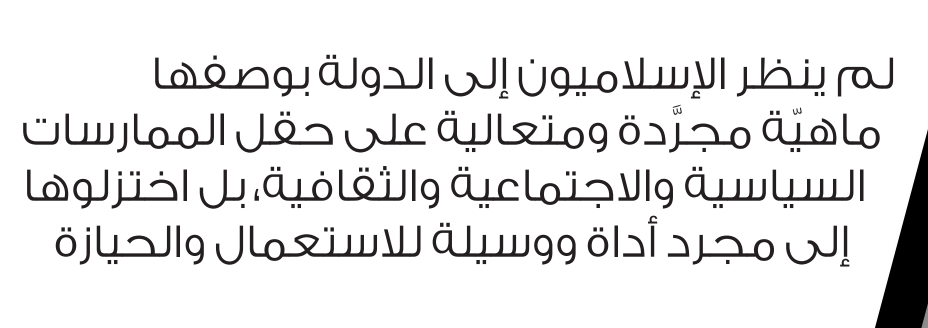
١٣- بلقزيز، المرجع نفسه، ص ١٩٦

١٤- كان ابن تيمية والماوردي قد حاولا تأسيس فكرة الخلافة من منظور ديني خالص في كتابيهما على التوالي، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، والأحكام السلطانية والولايات الدينية. يقول ابن تيمية مثلاً: «إنّ ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها». ويضيف الماوردي: «الله جلت قدرته ندب للأمّة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوّض إليه السياسة».

١٥- مصطفى العارف، أولى الثورات في الإسلام، منشور بموقع الأوان.

١٦- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار التنوير، ٢٠١٣، ص ٧٧

١٧- نفسه، ص ١٥٥



ويختلف أكثر عن الإصلاحيين الإسلاميين، لأنه كان صريحاً وواضحاً، وسجّل خطاباً لا لبس فيه، وهي الحالة التي تنتفي في خطاب محمد عبده والأفغاني، إضافة إلى المدّ «الإسلامي» المتنامي الذي دشّنه خطاب رشيد رضا حول موضوعة الخلافة، وهدّم كلّ البناء الفكري الذي تركته الإصلاحية الإسلامية، فوجد نفسه أمام ضرورة إعادة بناء الهيكل من جديد، وكان يعلم جيداً النتائج المترتبة عن أمر كهذا، وهو خريج الجامعة الأزهرية بكلّ ما لها من رمزية دينية وفكرية.

ثمّة نقد آخر للخلافة انبرى له عبد الحميد بن باديس في سياق العلاقة بين السياسة والدين في جزائر العقد الثالث من القرن العشرين. الخلافة عند ابن باديس ليست أكثر من رمز خيالي، والذين يحاولون اليوم إحياءها يفتنون الناس، فالذي لا مراء فيه «أنّ خيال الخلافة لن يتحقق، وأنّ المسلمين سينتهون يوماً ما ـ إن شاء الله- إلى هذا الرأي»[18].

يبدو من الواضح أنّ ابن باديس يلتقي بعلي عبد الرازق في نقده للخلافة، غير أنّ هذا الالتقاء سرعان ما ينقضي في كون عبد الرازق ينفي مسألة الخلافة الدينية، في حين أنّ ابن باديس لا ينكر هذا الأمر، ويعتبره «المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحيازته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع»[19]. لكنّ هذا الموقف الإيجابي لا ينسحب على تصور مستقبلي لمبدأ الخلافة، فالأمّة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل، والذي يتولى أمراً من أمور الأمّة هو أكفؤها فيها لا خيرها في سلوكها، كما أنّ الأمّة لها الحق الكامل في محاسبة ولي الأمر الذي يجب أن يضع مخططاً يسير عليه حتى تكون الأمّة على بيّنة من أمرها وتكون راضية عنها، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها[20].

يلاحظ بلقزيز في نقد بعض المفكرين المعاصرين لمسألة الدولة الدينية، أنه يقف عند حدود لا يبرحها، متمثلة في التأكيد على المضمون الإسلامي للدولة. ذلك أنّ نقد محمد عمارة وفهمي هويدي للدولة الدينية لم يبارح مكانه، عندما أحال مفهوم «الدولة» على ركائز إسلامية محضة، فهو لم ينفِ انشداد الدولة إلى الإسلام[21]، ولم ينفِ حاجة الإسلام إلى الدولة[22]، فيجد نفسه في النهاية مُردداً الأفكار التأسيسية ذاتها: أفكار البنا وعودة والقرضاوي، بمفردات جديدة تميل إلى استعارة قاموس سياسي حديث[23].

أنتج الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر غُلوّاً سياسياً وفكرياً أدخل مفهوم «الجهاد» و«الحاكمية»

١٨- عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، ٢ في ٤ مج (الجزائر: دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ١٩٦٨)، مج ٢، ج١، ص ٤١٢. أورده بلقزيز، المرجع نفسه، ص ١١٩

١٩- عبد الحميد بن باديس، المرجع نفسه، ص ٤١٠

٢٠-يورد بلقزيز ثلاثة عشر أصلًا لابن باديس يوضح فيها مفهوم الدولة بتفاصيل دقيقة تؤسس لنظام حكم تسود فيه الأمّة، باعتبارها المكلفة بتولية الوالي عليها. ويخلص بلقزيز إلى أنّ تصور ابن باديس للدولة لا يمتّ بصلة لنظام الخلافة، بل يؤسس لمفهوم عصري للدولة والسياسة. انظر بلقزيز، المرجع نفسه، ص ص ١٢٠-١٢١

٢١ يورد بلقزيز نصاً لفهمي هويدي يتضمن مغالطة في جوابه عن سؤال «إنكم تريدونها دولة دينية»، حين يقول: «إنها ليست دينية قياساً على المفهوم السائد للمصطلح، ولكنها ليست دينية، بمعنى أنها تقوم على أساس الالتزام بمبادئ الإسلام». انظر، فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٨٤. أورده بلقزيز، نفس المرجع، ص ٢٣٨

٢٢-يقول محمد عمارة في كتابه «الدولة الإسلامية- بني العلمانية والسلطة الدينية»: «وجوب الدولة إسلامياً، راجع إلى أنها مما لا سبيل إلى أداء الواجب الديني إلا به... ومن هنا تأتي علاقتها، وعلاقة «السياسة» بـ «الدين» في نهج الإسلام! ... إنها «واجب مدني» اقتضاه ويقتضيه «الواجب الديني» الذي فرضه الله على المؤمنين بالإسلام». ص ٢١٠. أورده بلقزيز، المرجع نفسه، ص ٢٣٨

٢٣-بلقزيز، المرجع نفسه، ص ٢٣٨



إلى الدائرة الإسلامية، خصوصاً العربية منها، ممّا جعل بعض المفكرين السياسيين المعاصرين يَنبَرُونَ إلى التصدي لمثل هذه المفاهيم التي لا تمُتّ للدين بصلة، وقد انبرى محمد عمارة لنقد مفهوم «الحاكمية» لدى سيد قطب. يعتبر بلقزيز أنّ عمارة قدّم أجرأ وأعمقَ المساهمات النقدية في هذا الباب على صعيد الفكر الإسلامي المعاصر. إنّ القول بالحاكمية ليس من أصول الدين في شيء، فأصول الإيمان بالدين ثلاثة: الألوهية، والنبوة، واليوم الآخر...، وليس منها مبحث الإمامة - الخلافة[٢٤].

إنّ القول بالحاكمية ينجم عنه أنّ صاحب السلطة يصبح وكيلاً عن الله، باعتبار أنّه المطبق لقوانين الله، كما أنّ القول بالحاكمية فيه تزوير لمعنى القرآن الكريم لمصطلح الحكم، الذي اشتقت منه «الحاكمية»، والحال أنّ استخدام القرآن الكريم للفظ «الحكم» يَرِد بمعنى القضاء والفصل في المنازعات، أو بمعنى الحكمة ورجاحة الرأي، وحينما تصف الآيات القرآنية الله بأنه الحاكم، فليس معنى هذا أنه هو المالك للسلطة السياسية، بل بمعنى أنه الذي يقضي ويفصل بين الناس في ما اختلفوا في أمره.[٢٥]

إنّ فكرة «الحاكمية» قطعت، حسب بلقزيز، مع أية صورة من صور التواصل مع مفاهيم الأنظمة السياسية الحديثة، بما فيها تلك التي حاولت نظرية «الدولة الإسلامية» أن تبني معها جسوراً: «الشورى»، «أهل الحل والعقد»، الدستور...، لتنجز انفصالاً صريحاً عن منظومتها، متساوقاً مع بناء نموذج مختلف للدولة والسلطة، وله قسمات ثيوقراطية واضحة. ولعل البيئة غير الديمقراطية التي اعتاشت عليها فكرة «الحاكمية» ونهلت منها كانت سبباً في حملها لمفاهيم الغلوّ والتطرف ومعاداة الحرية والانفتاح.[٢٦]

لعلّ ما يثير الباحث في نصوص المفكرين الإسلاميين منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر إلى خواتيم القرن العشرين، حسب بلقزيز، هو خلوّها من بناء معرفي نظري متماسك[٢٧]، فقد جاءت كردود فعل على التأثر بالنظام السياسي الليبرالي الغربي، وقدّمت نفسها فارغة من حيث البناء الفكري المعرفي، وطغت عليها المقاربة الإيديولوجية، هكذا فشل الفكر الإسلامي في إنتاج نظرية في الدولة، في حين نجح في إنتاج إيديولوجيا سياسية سيتغذى فُشُوُّها وإشعاعها من نَفَسِها الشعبوي.[٢٨]

مقابل ذلك، يمكن اعتبار الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر أكثر أهلية من الناحية العلمية لإنتاج بنية معرفة حول النظرية السياسية، لكنها لم تكن تتمتع بالقدر الكافي من الاتساق المنطقي والعمق النظري، فقد كانت انتقائية وسطحية، ولم يكن هاجسها معرفياً، بل وظيفياً بالدرجة الأولى متمثلاً في الإجابة عن حاجات موضوعية ضاغطة. ونتيجة لذلك، خَلَّفَت هذه الإصلاحية تراثاً زاخراً بالعموميات والمبادئ، وفقيراً من حيث المحتوى النظري، فتجدها تخلط بين مفاهيم مثل: الحرية، والدستور، والبرلمان، والرأي العام، والتي تنتمي إلى النظرية السياسية الحديثة، ومفاهيم إسلامية خاصة مثل: الشورى، والبيعة، وأهل الحل والعقد، والإجماع.

كان هدف الإصلاحية تربوياً بلا شك، متمثلاً في تقريب معاني ودلالات المصطلح السياسي الحديث اعتماداً على المفاهيم والمصطلحات القديمة، فطُبِعَ قولها وتأسيسها النظري بنوع من الخلط المفاهيمي نجم عنه فقرٌ معرفيٌ تَمَثَّلَ في إعراضهم عن تناول الدولة كإشكالية نظرية، وتعريفها تعريفاً واضحاً يُبين ماهيتها وأبعادها النظرية والسياسية. في المقابل، انصرفوا إلى الحديث عن علاقتها بالدين وعلاقتها بالأمّة من حيث هي مُسلِمة. ونتيجة لذلك، لم ينظر الإسلاميون إلى الدولة بوصفها ماهيّة مجرَّدة ومتعالية على حقل الممارسات السياسية والاجتماعية والثقافية، بل اختزلوها إلى مجرد أداة ووسيلة للاستعمال والحيازة، فبدل ربطهم الدولة بالمجتمع، باعتبارها تكثيفاً لتناقضاته وعلاقات القوى المتضمنة فيه، ربطوها بالدين وببنيته المفاهيمية التأصيلية.

رغم كلّ هذه الفجوات التي ألمَّت بالإصلاحية السياسية الحديثة من الناحية النظرية والسياسية، ورغم رُكُونِها إلى التراث باعتباره المُلهم والمرجع الأساس، والخلط والتلفيق الذي سقطت فيه، إلا أنها عبَّرت عن صرخة مِقدامَة لِضَخِّ الحياة في الاجتهاد والعقل والشورى والانفتاح على الفكر الإنساني الكوني، لكنها تراخت مع موجة الارتداد والإيديولوجيا السياسية «الإخوانية» و«الصحوية» التي جعلت من فكرة «الخلافة» أو «الدولة الإسلامية» أو «الحاكمية» أو «ولاية الفقيه»، مشروعاً سياسياً- دينياً، رافضة فكرة الحضارة والتقدّم والديمقراطية. لم يعد، والحالة هذه، تاريخ الفكر الإسلامي تاريخاً، بل أصبح لا تاريخاً.

٢٤-محمد عمارة، الدولة الإسلامية - بين العلمانية والسلطة الدينية، ص ٥١

٢٥-انظر، أحمد شوقي الفنجري، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص ٢٤. أورده بلقزيز، ص ٢٤٢

٢٦-بلقزيز، ص ٢٤٦

٢٧-بلقزيز، ص ٢٧٥

٢٨-نفسه.

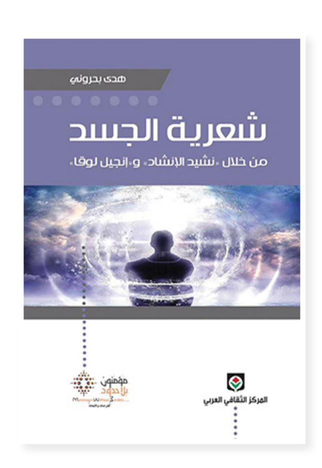

صدر حديثا


فتحي المسكيني
الدين والإمبراطورية
في تنوير الإنسان الأخير
المركز الثقافي العربي



يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

شعريّة الجسد



صدر حديثاً ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب، كتاب بعنوان «شعرية الجسد من خلال «نشيد الإنشاد» و«إنجيل لوقا»» للباحثة والأكاديمية التونسية هدى بحروني.

وفي تقديمها لهذا الكتاب تقول الباحثة: «من المستحيل أن نتحدث عن الإنسان بمعزل عن جسده، فالجسد من أخصّ ما يدلّ على الإنسان ويؤدي إلى فهمه، وهو المشترك الإنساني الأكبر وساحة اللقاء بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي».

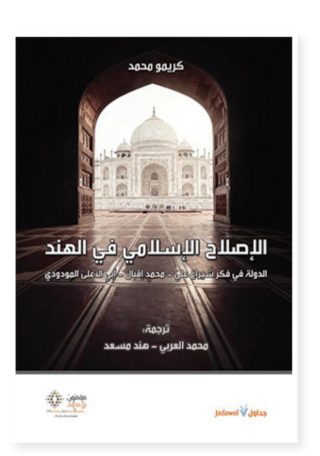
وتضيف أنّ البحث في الجسد ودراسته يُعدّ بحثاً قديماً متجدداً؛ ففي الثقافات الكلاسيكية التي تأسست على رؤية اثنينية للإنسان، اعتبر الجسد موطن الخطيئة والفساد. وظلَّ طوال عصور معرفية طويلة محاطاً بكثير من الأوامر والنواهي، ولم ينظر إليه إلا باعتباره الضدّ المدنّس للروح ذات المصدر العلوي المقدّس. غير أنّ تطور العلوم وانفتاح المعرفة في العصور الحديثة أعاد الاعتبار للجسد، وجعلاه يلج ساحة الاشتغال المعرفي بشتّى ضروبه.

وأشارت الباحثة التونسية إلى أنّ اهتمامها بالجسد يأتي في ثنايا بحثها في «شعرية الجسد من خلال «نشيد الإنشاد» و«إنجيل لوقا»»، ويدخل في إطار مقاربة جمالية تروم الوقوف على الأسرار الفنية التي توخّتها نصوص مقدّسة في تشكيل صورة الجسد، وفي فهم الممكنات الدلالية التي ينفتح عليها هذا

المعطى. وأوضحت أنّ اختيارها لهذا المبحث جاء بسبب ندرة الدراسات التي اهتمّت بشعرية الجسد عموماً، وبشعرية الجسد في نصّ مقدّس بشكل أخص.

وهدى بحروني، باحثة وأكاديمية تونسية، من كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان، تونس، لها عدة منشورات، من بينها: «جسد ومياسم» ٢٠١٣.

الإصلاح الإسلامي في الهند



في الوقت الذي أنتج فيه الخطاب الأكاديمي والإعلام الغربي على السواء آراء تجسيدية عن الإسلام والمسلمين بغزارة، فإنّ مثل هذه الآراء صدرت أيضاً من داخل الإسلام نفسه، عبر تأويلات المسلمين وتمثيلاتهم لدينهم باعتباره وحدة أحادية لا زمنية وغير متغيرة. ولم تكن هذه التمثيلات مجرد تأملات، أو مجرد وصف مبسط للواقع، أو للتفاعلات الاجتماعية والدينية، الواقعة بالفعل في العالم الخارجي، إذ أنّ لها قوة توليدية. فبإعادتها تشكيل المفاهيم تتجه نحو إنتاج كلّ ما يقف على أرضية صلبة، وبالتالي تكثيف الواقع المشار إليه في الخطاب نفسه.

وفي هذا الإطار، يأتي كتاب «الإصلاح الإسلامي في الهند: الدولة في فكر شيراغ علي - محمد إقبال- أبي الأعلى المودودي» للأكاديمي البرتغالي كريمو محمد، الصادرة ترجمته إلى اللغة العربية عن «دار جداول للنشر» ومؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وهي الترجمة التي أعدّها الباحثان: محمد العربي، وهند مسعد.

وقد جاء في تقديم هذا الكتاب: «وضع الإصلاح في الهند قدماً على يد شاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٢-١٧٦٢م) الذي عاش في مرحلة ضعف إمبراطورية المغول. وقد كانت أعماله ونظرياته على جانب كبير من التأثير على من جاء بعده من مفكرين وحركات إسلامية اعتبروا أنفسهم ورثته الروحيين، على الرغم من أنّ كثيراً منهم كانوا مختلفين فيما بينهم وفي أحيان كثيرة ذوي مشارب إصلاحية مختلفة كليّة. وكان مفهومه عن الاجتهاد على وجه الخصوص على قدر كبير من الأهمية، وكان له تأثير عميق على الحركات التي سعت إلى إحداث إصلاح إسلامي يهدف إلى استعادة العصور الذهبية المثالية، وعصر النبي والصحابة. غير أنّ الأفكار والخطابات تنوعت طبقاً لكلّ مفكر وكلّ حركة، وهو الأمر الذي يمكننا ملاحظته حتى اليوم بين مختلف الحركات الإسلامية والحركات التي تعتبر أنّ الإسلام هو مصدر الهويّة».

ويشير التقديم إلى أنّ أحد المفكرين الذين قدّموا أطروحات حول إصلاح الإسلام، كان السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨م) وهو الرمز المؤسس لحركة عليكرة. وبعد أحداث ١٨٥٧/١٨٥٨، توصل السيد أحمد خان إلى أنّ على المسلمين في الهند أن يتواءموا مع البريطانيين، وأن يستخدموا التعليم الحديث في تحسين أوضاعهم. وقد كان لهذا الخطاب تأثيره على كثيرين من بينهم «شيراغ علي» الذي دافع عن فكرة أنّ الإسلام يفصل بين الدولة والكنيسة، ومحمد إقبال الذي أثر بدوره على السيد أبي الأعلى المودودي، وعلي شريعتي (١٩٧٧-١٩٠٣). وقد كان المودودي معادياً شرساً للبريطانيين وداعماً لقيام دولة إسلامية، وقد كان لأعماله الأثر الكبير في تشكيل أفكار سيد قطب الأيديولوجي الإخواني المصري.

وكريمو محمد، أكاديمي برتغالي، حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة نوفا، لشبونة، يهتم بتاريخ الأفكار السياسية في العالم الإسلامي (آسيا الجنوبية)، نشر العديد من الدراسات والأبحاث بالإنجليزية والبرتغالية والإسبانية، منها: «تشكّل النخب المسلمة في الهند البريطانية»٢٠١٢، و«الإسلام والتاريخ والليبرالية عند السيد أمير علي» ٢٠١٢، و«المرأة المسلمة والمشاركة السياسية» ٢٠١٣.



حفريّات في الخطاب الخلدوني



تقول الباحثة التونسية ناجية الوريمي بوعجيلة في تقديم كتابها «حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية»، مبررة تأليفها كتاباً آخر عن ابن خلدون: «أكتاب آخر عن ابن خلدون؟ أجل، ولكنه ليس كالكتب التي أُلِّفت عنه مشرقاً ومغرباً، سواء بالعربية أو باللغات الأعجمية، بل هو «ينسخها»، إن كان للنسخ معنى في هذا المقام، أو قُل يجبّها، على غرار جبّ الإسلام ما قبله. هو ليس كالكتب والدراسات العديدة التي رأت في ابن خلدون مفكراً حداثياً أو مبشّراً بالحداثة أو مهيئاً لها، ورأت فيه مؤرخاً متميزاً بنظره الثاقب في زمن التقليد والاجترار...».

وتضيف الباحثة في مؤلفها الجديد الصادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب: «لعلنا لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا النصّ الخلدوني مركز ثقل معنوي فريد في الخطاب العربي المعاصر، نظراً إلى موقعه المتميز من الجدل الدائر حول التراث والحداثة. فهو من النصوص القليلة التي «نجحت» في الانفلات من «تاريخيتها» والالتحاق بهذه الأطروحة المعاصرة أو تلك، لتؤدي فيها وظيفة «المبرر التراثي الأصيل» الذي يسمح لها بادّعاء مشروعية تاريخية. لقد أُخضع النصّ الخلدوني لقراءات عديدة، وفُهم بالانطلاق من مرجعيات أيديولوجية مختلفة، ما حجب - أو كاد - حقوله الدلالية الخاصة ونوعية انتظامه في صراع الاختيارات المعرفية المتباينة التي شهدها الفكر الإسلامي في القديم، ونُسبت إليه في المقابل معانٍ تقربه من تخوم الحداثة العربية وشروطها الإشكالية ذات الثنائيات المتناظرة، وهي معانٍ أنتجتها قراءات حداثوية، صادرة عن وعي عربي إسلامي متأزم أربكته الحداثة الوافدة، فراح يبحث عن نصٍ تراثي يحتمي به من هذا الوافد ومن خطر هيمنته، مقدّماً بذلك مؤشراً جديداً من مؤشرات تأزمه، وهو التوظيف الأيديولوجي للتراث».

وتشير في كتابها إلى أنّ الحضور المتزايد للنصّ الخلدوني اليوم، لا يمكن أن يفهم في الخطاب العربي الحداثوي، إلا باستمرار هيمنة المنطلقات التقليدية في القراءة والتأويل، وهي منطلقات تراهن على أنّ المعنى الحقيقي في النصّ هو ما أجاد القارئ استخراجه منه، ولا اعتبار للوظيفة الدلالية التي تؤديها بنية مشكّلة تشكيلاً محدداً، فتتجاهل بذلك حقيقة تاريخيته.

وناجية الوريمي بوعجيلة، باحثة تونسية، أستاذة الحضارة العربيّة الإسلاميّة بالجامعة التونسيّة، المعهد العالي للعلوم الإنسانيّة - تونس المنار، تهتم بقراءة التراث وإشكاليّات التحديث. صدر لها من الكتب: «في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلامي» ٢٠١٠؛ «حفريّات في الخطاب الخلدونيّ: الأصول السلفيّة ووهم الحداثة العربيّة» ٢٠٠٨؛ «الإسلام الخارجي» (ضمن سلسلة الإسلام واحداً ومتعدّداً) ٢٠٠٦.

هابرماس واللاهوت





صدرت حديثاً ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «دار



جـداول للنـشر»، الترجمـة العربيـة لكتـاب «هابرمـاس واللاهـوت» للأكاديمـي والباحـث الأمريـكي نيكـولاس آدامـز، والـتي قـام بهـا كلٌّ مـن حمـود حمـود، وشـهيرة شرف.

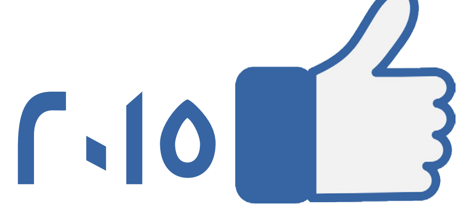
وجـاء في تصديـر هـذه الترجمـة: «ليسـت هـذه الدراسـة دفاعـاً عـن هابرمـاس ولا حـتى نقـداً آخـر لـه. ثمّـة أصـوات في المجـال اللاهـوتي تشـيد بأخلاقيـات الخطاب لهابرمـاس، أو تحـاول وضـع نظريتـه في الفعل التواصـلي للعمـل بوصفهـا أساسـاً للّاهـوت، ولكـن لا يشـكل هـؤلاء، ببسـاطة، سـوى أقليـة، ولا يقدمـون أنفسـهم بكونهـم مقنعـين خـارج حـدود الدائـرة الضيقـة. وفي الوقـت نفسـه، هنـاك انتقـادات تـأتي مـن العديـد مـن وجهـات نظـر مختلفـة تتسـبب بعوائـق صعبـة بالنسـبة لمـشروع هابرمـاس».

إنّ هـذه الدراسـة تأخـذ بجديـة آراء هابرمـاس بشـأن الفضـاء العـام والحاجـة إلى النقـاش الحقيقـي (وليـس مجـرد أصـوات متنافسـة) عـبر التراثـات، وتحـاول هـذه الدراسـة تقويـم نظريتـه في المـكان الـذي فشـلت بـه بشـكل واضـح. المشـكلة الكـبرى بالنسـبة إلى الفلاسـفة واللاهوتيـين الذيـن يرغبـون بالانخـراط بـآراء هابرمـاس حـول الديـن هـي أنهـم منغمسـون بجـدالات معقـدة، والـتي غالبـاً مـا يكـون تركيزهـا الأسـاسي عـلى قضايـا أخـرى غـير الحيـاة الدينيـة والفكـر الدينـي. وبالتـالي، فإنّ المهمـة الأساسـية هنـا في هـذه الدراسـة هـي إعـادة بنـاء مـا يقولـه حـول اللاهـوت والديـن، ولوضعـه في سـياق آرائـه الأوسـع حـول التطـور المجتمعـي وطبيعـة العقـل.

لـم يظهـر هابرمـاس، في الوقـت نفسـه، معرفـة باللاهـوت مـا بعـد الليـبرالي، أو حـاول أن يظهـر بـأنّ منهجـه لـم يفشـل في إنصـاف اللاهـوت المعـاصر فحسـب، ولكـن أيضـاً يمكن لبعـض إشكالياته الخاصة أن تستخدم بشكل مثمـر أكـثر حينمـا تُـدرس، أي إشكالياته الخاصـة، في السـياق اللاهـوتي مـا بعـد الليـبرالي. يُشـكّل اللاهـوت مـا بعـد الليـبرالي ظاهـرة جديـدة نسـبياً، ويمتلـك ثغراتـه الخاصـة، والأشـد أهميـة في هـذا (مـن وجهـة نظـر هـذه الدراسـة) هـو عـدم لايقينيتـه حـول كيفيـة تصـوره للفضـاء العـام التعـددي، بينمـا يقـوم عـلى تصنيـف النظـر والـدرس فيمـا يخـصّ خصوصيـات التراثـات ونماذجهـم في العبـادة .

ونيكـولاس آدامـز أكاديمـي أمريـكي، أسـتاذ تاريـخ الهندسـة المعماريـة بجامعـة لاهـاي، بنسـيلفانيا، الولايـات المتحـدة الأمريكيـة، حاصـل عـلى الدكتـوراه مـن معهـد الفنـون الجميلـة، جامعـة نيويـورك. حصـل عـلى عـدة منـح دراسـية كعضـو في مدرسـة الدراسـات التاريخيـة بمعهـد الدراسـات المتقدمـة، جامعـة برينسـتون، وعمـل أسـتاذاً زائـراً بعـدة جامعـات مثـل هارفـارد ورومـا وبولونيـا.

ارتفاع أرباح «فيسبوك» إلى ١٫٥٦ مليار دولار



أعلن عملاق التواصل الاجتماعي «فيسبوك» ارتفاع أرباحه خلال الربع الأخير من عام ٢٠١٥ إلى أكثر من الضعف. وارتفع صافي الأرباح للأشهر الثلاثة حتى شهر ديسمبر (كانون أول) الماضي إلى ١٫٥٦ مليار دولار (١٫٠٩ مليار جنيه إسترليني)، بعد أن كان ٧٠١ مليون دولار. وقالت الشركة إنّ ٨٠ في المئة من عائدات الإعلانات في تلك الفترة جاءت من إعلانات الهواتف المحمولة مقابل ٦٩ في المئة في العام الماضي.

وقفزت أسهم «فيسبوك» بنسبة ٨٫٧ في المئة بعد ساعات من بداية التعامل في نيويورك، لتتجاوز النتائج المتوقعة، وقفزت عائدات السنة بأكملها بنسبة ٤٤ في المئة لتصل إلى ١٧٫٩ مليار دولار، ليرتفع صافي الأرباح قرابة ٨٠٠ مليون دولار ليصل إلى ٣٫٢ مليار دولار.

وبحسب هذه النتائج، يتجاوز «فيسبوك» حالياً توقعات المحللين لعشرة فصول متتالية. المحلل في مؤسسة «إم كيه إم بارتنرز»، روب ساندرسون، يصف نمو «فيسبوك» بأنّه «غير مسبوق». وقال المحلل في «إيفركور أي إس أي»، كين سينا: إنّ نمو عائدات الإعلانات تجاوز كلّ التوقعات.

وأضاف أنهم «يقدمون طريقة فعالة للغاية في توزيع إعلانات الهواتف المحمولة، ويحققون استثمارات كبيرة، وهو ما ثبت خلال أدائهم الفصلي الذي يبدو ناجحاً». وارتفع عدد المستخدمين النشطين الشهريين بنسبة ١٤ في المئة ليصل إلى ١٫٥٩ مليار في الربع الرابع من العام مقارنة بالفترة نفسها في عام ٢٠١٤، من بينهم ١٫٤٤ مليار اتصال بـ «فيسبوك» من الأجهزة المحمولة، بزيادة ٢١ في المئة.

وقال الرئيس التنفيذي لـ «فيسبوك»، مارك زوكربيرغ: إنّ ٢٠١٥ «عام مهم لـ «فيسبوك»، إذ استمر مجتمعنا في نموه، وتواصل ازدهار شركتنا».

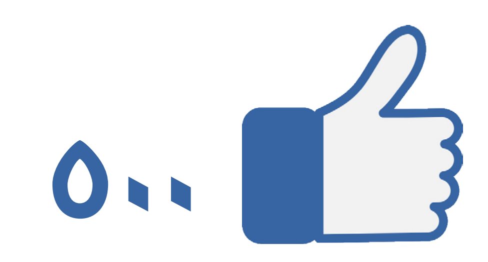
«فيسبوك» قوة إعلانية

حققت شركة «فيسبوك» ارتفاعاً قوياً مفاجئاً في الإيرادات والأرباح مع تسارع نمو أكبر شبكة للتواصل الاجتماعي في العالم، في ظلّ زيادة عدد مستخدمي الهاتف المحمول والإعلانات، وهو ما أدى إلى صعود سهم الشركة إلى مستوى قياسي.

وأعلنت الشركة، حسب وكالة الأنباء رويترز، عن أرقام المستخدمين



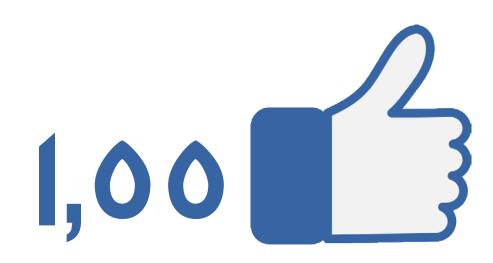
التي تشير إلى أنها تتجه إلى منافسة وسائل الإعلام الرئيسة كقوة إعلانية، بما يساعد المستثمرين على التغاضي عن الإنفاق الضخم لـ «فيسبوك» على التوظيف وبناء مراكز البيانات.



وتحقق «فيسبوك» الآن أكثر من ثمانية مليارات مشاهدة فيديو يومياً، يقوم بها ٥٠٠ مليون شخص، مقارنة بأربعة مليارات مشاهدة في أبريل (نيسان) الماضي.

وقالت مديرة العمليات في الشركة شيريل ساندبيرج: إنّ موقع «فيسبوك» وتطبيق إنستغرام لتبادل الصور الذي فتح منصته في الربع الثالث من العام لجميع المعلنين، يستحوذان على ما يربو على دقيقة من كلّ خمس دقائق يقضيها المستخدم على جهاز الهاتف المحمول في الولايات المتحدة الأمريكية.

وأكدت ساندبيرج لمحللين في مؤتمر عبر الهاتف بعد صدور تقرير النتائج: «على المدى المتوسط إلى البعيد نعتقد أننا لا نخوض منافسة بين فيسبوك وإنستغرام؛ بل نتنافس مع أنواع أخرى من وسائل الإعلام».



وبحلول ٣٠ سبتمبر (أيلول) الماضي بلغ عدد مستخدمي «فيسبوك» ١,٥٥ مليار، بزيادة ١٤ في المئة عن عددهم قبل عام، ومن بين هؤلاء يستخدم ١,٣٩ مليار الخدمة على أجهزة الهاتف المحمول.

ونمت إيرادات الإعلانات ٤٥,٤ في المئة إلى ٤,٣٠ مليارات دولار، وبلغ نصيب أجهزة الهاتف المحمول منها ٧٨ في المئة مقابل ٦٦ في المئة في الربع المقابل في العام الماضي.

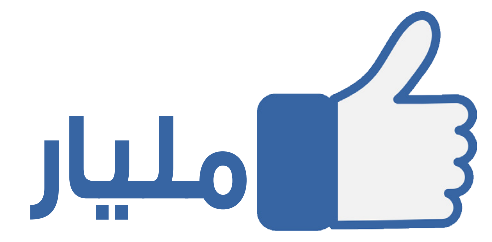
وصعد سهم «فيسبوك» حوالي خمسة في المئة إلى أعلى مستوياته على الإطلاق عند ١٠٩,٣٤ دولار، قبل أن يقلص مكاسبه إلى نحو أربعة في المئة، وأغلق السهم في وقت سابق عند ١٠٣,٩٤ دولار.

«فيسبوك» فيديو ضربة لليوتيوب

يبدو أنّ اهتمام «فيسبوك» بمقاطع الفيديو في ازدياد متواصل، فبعد أن جعلت مقاطع الفيديو تُعرض تلقائياً في تطبيقات الهواتف الذكية بمجرد المرور عليها، انتقلت مؤخراً إلى الموقع عبر عرض تلقائي لمقاطع الفيديو، لكن مع كتم الصوت، وكأنّ «فيسبوك ترغمك» على أن تشاهد الفيديو حتى لو لم ترغب في ذلك، أو أنها تريد لعدادات المشاهدة أن تزيد لمقاطع الفيديو بأيّة طريقة.

فبعد أن غيّرت «فيسبوك» أكثر من مرّة في محتويات الصفحة الرئيسة، توصلت إلى أنّ المحتوى المفضل للمستخدمين هو الفيديو، حيث اعتبرت في وقت سابق رفع مستوى صوت مقاطع الفيديو أو مشاهدته على كامل الشاشة أو السماح بالعرض بالدقة العالية، هو مؤشر على أنّ الفيديو أعجبك حتى لو لم تضغط زر الإعجاب، وعلى هذا الأساس قامت «فيسبوك» بعرض مقاطع فيديو أكثر في الصفحة الرئيسة.

حققت مقاطع الفيديو أكثر من ٤ مليار مشاهدة في اليوم الواحد في «فيسبوك»، من قبل ١,٤٩ مليار مستخدم نشيط، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ أكثر من ٦٥٪ من هذه المشاهدات هي فقط من تطبيق «فيسبوك» على الهواتف الذكية.



يمتلك «اليوتيوب» أكثر من مليار مستخدم، ممّا يعني أنّ ثلث مستخدمي الأنترنت حول العالم يقضون يومياً مئات الملايين من الساعات في مشاهدة مقاطع الفيديو، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ وقت المشاهدة ارتفع إلى ٦٠٪ عن العام الماضي، ويقدّر «اليوتيوب» أنّ أكثر من ٥٠٪ من هذه المشاهدات هي من الموبايل.

ويمتلك «فيسبوك» مستخدمين أكثر بنصف المليار من «اليوتيوب»، مع العلم أنّ مليار مستخدم استخدموا «فيسبوك» في يوم واحد (٢٠١٥/٨/٢٤)، لقد بدا واضحاً أنّ «فيسبوك» يستطيع أن يسحب البساط من «اليوتيوب»، ليصبح منصة الفيديو المفضلة لدى المستخدمين.



ترقبوا

في العدد القادم



«المثقف العربي ولغم العمران»